

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA
CENTRAL
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 10716

CALL No. 891.04 / Ser.

128
7

10716

$\frac{80}{10}$

VERSPREIDE GESCHRIFTEN - Vol. III

VAN

PROF. DR. H. KERN

DE NEDERL. BOEK- EN STEENDRUKKERIJ v/h H. L. SMITS.

WESTEINDE 125, 'S-GRAVENHAGE.

21
22

M. KERN.

VERSPREIDE GESCHRIFTEN, *Vol. III*

ONDER ZIJN TOEZICHT VERZAMELD.

DERDE DEEL

Vol. 3

13716

VOOR-INDIE,

SLOT

891.04

Ker

ACHTER-INDIE,

EERSTE GEDEELTE

CENTRAL ARCHAEOL. MUSEUM
LIBRARY NEW DELHI

Acc. No. *872*

Date. *2.4.49*

Vol. No. *489.31 - Ker*

'S-GRAVENHAGE
MARTINUS NIJHOFF
1915

E. J. BRILL
Antiquarian and
Oriental Bookseller
LEIDEN — HOLLAND

CENTRAL ANTHROPOLOGICAL

1000 1/2 W. DENT.

APR. 10 1876

1876

ALL NO. 1000 1/2 W. DENT.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY NEW DELHI.

Acc. No. 872

INHOUD VAN Deel III. 2449

Call No.

I. VOOR-INDIË (slot).

	Pag.
Boekbesprekingen. (1889-94)	1
<p>R. Chunder Dutt. History of Civilization in Ancient India, Vol. II, 8. — J. F. Fleet. Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III, 9. — Brhadāraṇjako- panishad, & K'hāndogjopanishad, ed. O. Böhtlingk, 13. — The Jātaka, ed. V. Fausbøll, Vol. V, 15. — K. Bohnenberger. Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des R̥gveda, 19.</p>	
Over de herkomst van eenige telwoorden in 't Bargoensch der Zuid- indische kooplieden. (1894)	23
Twee krijgstochten uit den Indischen Archipel tegen Ceilon. (1896)	27
Een blik op het Indisch tooneel. (1898)	35
<p>Het leemen wagentje. Indisch tooneelspel uit Sanskr̥t en Prak̥t in het Nederlandsch vertaald door J. Ph. Vogel.</p>	
Boekbespreking. (1899)	63
<p>J. Ehni. Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama.</p>	
Dravidiŝche volksnamen op Sumatra. (1903)	67
Beteekenis en oorsprong van het Asidhārā-vratam der Indiërs. (1904)	73
Boekbesprekingen. (1905-6)	83
<p>J. Dahlmann. Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, 85. — W. Geiger. Dīpavamsa und Mahāvamsa, 88.</p>	
Turanyasad. (1906)	91
Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka. (1907)	97
Boekbesprekingen. (1908-9)	105
<p>Linguistic Survey of India. Vol. IX, Part II-III.</p>	
Das Verbum Āyuhati im Pālī. (1909)	113
Kalmāṣapāda en Sutasoma. (1912)	121
<p>Aanhangsel, 149.</p>	

	Pag.
Een nieuw werk over de geschiedenis der Bengaalsche taal- en letterkunde. (1913)	153
Opmerkingen over eenige Pāli-woorden. (1913)	163
Bladwijzer, 178.	
Oudheidkundig onderzoek in Engelsch-Indië. (1913)	179
Oudheidkundige nasporingen in Orissa. (1913)	191
Besprechung. (1914)	197
Dr. M. Winternitz. Geschichte der indischen Literatur. II, 1: Die buddhistische Literatur, 199.	

II. ACHTER-INDIË.

Opschriften op oude bouwwerken in Kambodja. (1879).	219
Inscriptions cambodgiennes. (1880-81)	225
I. Inscription de Præa-Khan (Compong Son), 227. — II. Inscription de Bassac, 236.	
Avec fac-similes d'après des estampages du Dr. Harmand.	
L'époque du Roi Sūryavarman. (1882)	251
Over eenige oude Sanskrit-opschriften van 't Maleische Schiereiland. (1884).	255
Geschied- en oudheidkundige nasporingen in Britsch-Burma. (1885)	263
Pāli-handschriften van 's Rijks Ethnographisch Museum te Leiden. (1890).	287
Over den aanhef eener Buddhistische inscriptie uit Battambang. (1899).	291
Bevordering van oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indië. (1899).	305
Fransch wetenschappelijk onderzoek in Kambodja. (1901-2)	311
Bespreking van E. Aymonier. Le Cambodge. — I. Le royaume actuel, 315.	
Corrigendum, 323.	



I.

VOOR-INDIË.

(Slot)

AAN

DE NAGEDACHTENIS

VAN

E. B. COWELL,

DEN GROOTEN GELEERDE

EN

BEMINNELIJKEN MENSCH,

TOEGEWIJD.

BOEKBESPREKINGEN.

R. CHUNDER DUTT. History of Civilization in Ancient India,
Vol. II.

J. F. FLEET. Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. III.

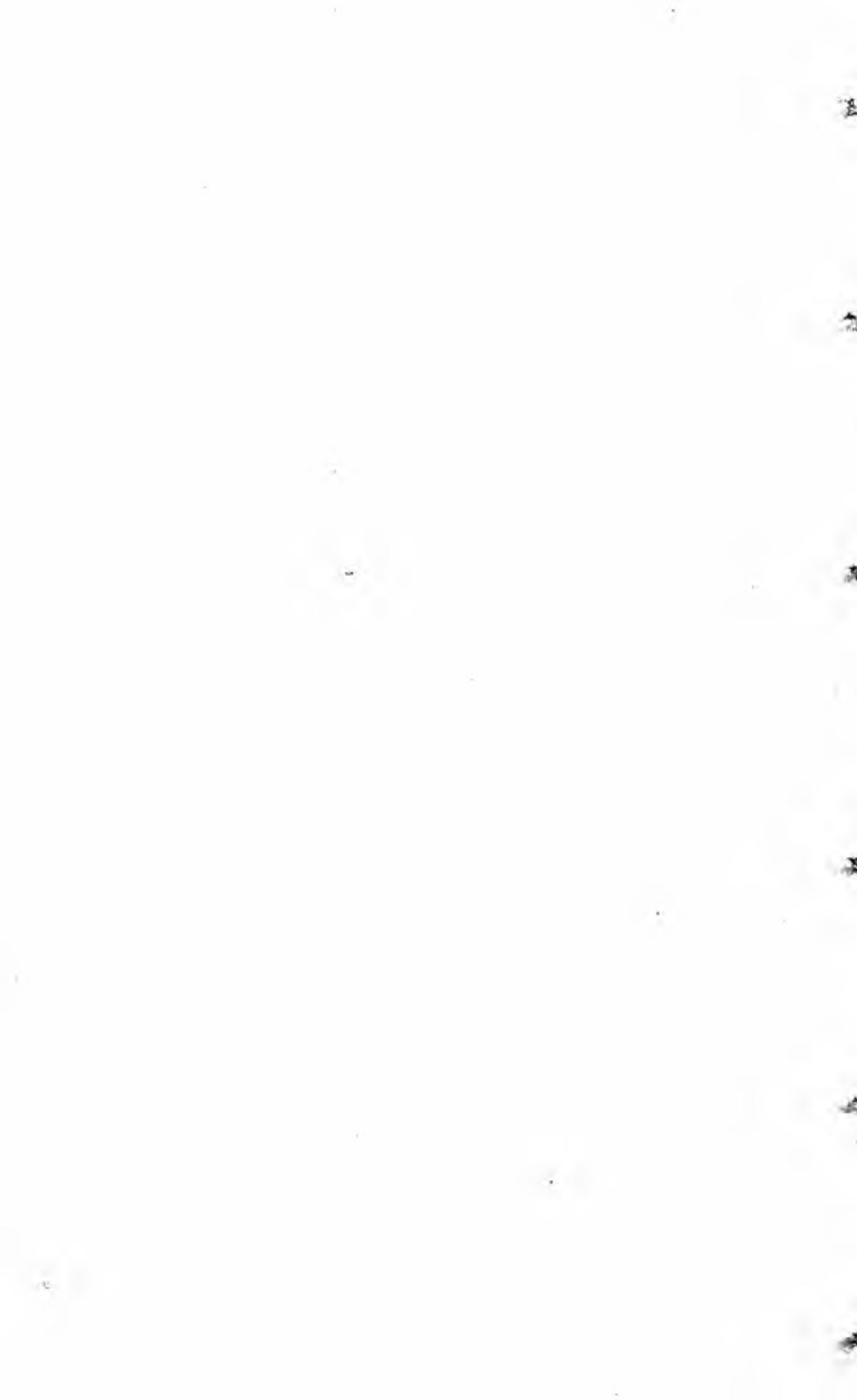
BRHADĀRANJAKOPANISHAD, & K'HĀNDOGJOPANISHAD, ed.
O. BÖHTLINGK.

THE JĀTAKA, ed. V. FAUSBÖLL, Vol. V.

K. BOHNENBERGER. Der altindische Gott Varuna nach den
Liedern des Rgveda.

De Indische Gids. Staat- en Letterkundig Maandschrift.
Leiden, 1889, '90.

Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis, I, II.
Groningen, 1893, '94.



A History of Civilization in Ancient India, based on Sanscrit literature. By ROMESH CHUNDER DUTT, of the Bengal Civil Service; and of the Middle Temple, barrister-at-law; author of a Bengali translation of the Rig Veda Sanhita and other works. In three volumes.

Vol. II. Rationalistic Age. Calcutta: Thacker, Spink and Co. London: Trübner and Co. 1889. 8°. IV en 344 pp. [Met een schetskaart.]

Spoedig, misschien te spoedig, is van het werk, waarvan wij onlangs het eerste stuk in dit tijdschrift aankondigden, een tweede deel verschenen. Het is gewijd aan de behandeling van een vrij willekeurig gekozen tijdvak, van 1000 tot 242 v. Chr., hetwelk de Schrijver als het «rationalistische» bestempelt. Uit het eerste hoofdstuk schijnt men te mogen opmaken dat de heer Dutt beter gedaan had te spreken van het Sūtra-tijdperk.

Evenmin als in het eerste deel het geval was, wordt in dit stuk de Indische oudheid behandeld van een Indisch standpunt. Het zijn de uitkomsten van Europeesch onderzoek en deels waarschijnlijke, deels ongerijmde hypothesen van Europeesche geleerden, die ons in alleszins leesbaren, maar niet overal betrouwbaren vorm, worden aangeboden. Hiervan maken wij den Schrijver geen verwijt. Men kan ook zonder kennis van het Sanskrit een nuttig gebruik maken van Engelsche vertalingen en een boekje samenstellen dat door den algemeenen lezer met vrucht kan gelezen worden, maar de taak om het kaf van het koorn te scheiden is in zulk een geval dubbel zwaar. Zien wij in hoeverre de Schrijver geslaagd is.

Het eerste hoofdstuk bevat een overzicht van de werken der literatuur, voornamelijk in Sūtra-vorm, welke met meer of minder recht verondersteld worden tot het tijdperk van 1000 tot 242 v. Chr. te behooren. Bij zijne uiteenzettingen over de Dharma-Sūtra's, «which present to us the customs and manners and laws of the times», volgt de Schrijver zulk een ervaren gids als Dr. Bühler, hetgeen niet wegneemt dat de tijd der Dharma-Sūtra's zeer onzeker is. Van de drie werken dezer soort, welke aan Gautama, Baudhāyana

en Vasiṣṭha worden toegeschreven, wordt het eerste op goeden grond voor 't oudste, het laatste voor 't jongste gehouden. Maar met welk recht plaatst men het oudste, of zelfs alle drie, in zulk een ouden tijd, vóór Draco zelfs? In Gautama wordt, zooals den Schrijver bekend is (bl. 74), geleeraard dat de Yavana's, d. i. Grieken, eene kaste vormen voortgesproten uit de verbintenis van eene Çūdravrouw met eenen Kṣatriya. Nu weet men dat de Indiërs de Grieken eerst leerden kennen omstreeks 325 v. Chr., doch vóórdat zij er toe konden komen de Grieken voor eene uit kruising van Kṣatriya's en Çūdravrouwen ontstane tusschenkaste te verklaren, moet er geruime tijd verlopen zijn. Uit dien hoofde kan men het werk van Gautama kwalijk stellen vóór 200 v. Chr. En toch stelt de Schrijver Baudhāyana, die nog jonger is dan Gautama, in de 6^{de} eeuw v. Chr. (bl. 21). Een even groot anachronisme begaat de Schrijver, wanneer hij Pāṇini op het voorbeeld van wijlen prof. Goldstücker in de 6^{de} eeuw plaatst. De bewering dat Pāṇini weinig van de Brāhmaṇa's kende (bl. 12) is een bewijs dat de Schrijver volstrekt niets van Pāṇini's werk kent dan den naam.

In het tweede hoofdstuk vinden wij eene min of meer denkbeeldige geschiedenis van de uitbreiding der Ariërs over het zuiden van Indië. Eigenlijk weten wij van de geschiedenis dier uitbreiding zoo goed als niets, maar met behulp van vaststaande gegevens, inzonderheid plaatsnamen, kunnen wij met zekerheid zeggen dat reeds vóór 300 v. Chr. de Arische invloed zich ver in de Dekkhan en op Ceilon uitstrekte. Aan het slot van het tweede hoofdstuk verklaart de heer Dutt Aṣoka voor «den grootsten-keizer die ooit in vroeger of later tijden in Indië geregeerd heeft». De waarheid is dat er geen enkele kriegs- of regeeringsdaad van Aṣoka is opgeteekend waaruit die grootheid zou blijken. Zijn edicten getuigen van 's vorsten theoretische belangstelling in het zedelijk en stoffelijk heil zijner onderdanen en van zijne niet geringe ijdelheid, maar verder niets. Volgens de Buddhistische overleveringen, waaraan wij echter niet overmatig veel waarde hechten, was Aṣoka in zijn jeugd een monster, en in zijn ouderdom een verspiller van 'slands penningen. Welke groote verdiensten men hem ook gelieve toe te dichten, eene geschiedenis van zijne regeering bezitten wij niet, en het gaat daarom niet aan hem op grond van veronderstelde voortreffelijkheden te stellen boven anderen, wier geschiedenis wij om zoo te zeggen van dag tot dag kennen, boven een heerscher bijv. als Akbar.

De hoofdstukken over Administratie en Recht bevatten veel goeds; hetzelfde kan men zeggen van de twee volgende over Kaste en over Landbouw en Handenarbeid. Tegen de kasten, en den druk, door de Brahmanen uitgeoefend, wordt in den gewonen trant te velde getrokken. Het is niet recht duidelijk, wanneer en hoe de Brahmanen dien druk uitoefenden. Met wel-

gevallen haalt de Schrijver een bericht aan van Megasthenes, die omstreeks 300 v. Chr. als gezant van Seleucus aan 't hof van Pātāliputra leefde. In dat bericht wordt een zeer gunstig tafereel opgehangen van de algemeene welvaart in Indië, hetgeen den Schrijver aanleiding geeft tot de volgende opmerkingen: «An industrious and intelligent peasantry peopled their fair villages and cultivated and irrigated, carefully and laboriously, the endless expanse of fertile fields, while the citizens carried the various manufactures and arts of peace to a high state of excellence.» Van Brahmaansche onderdrukking is hier niets te bespeuren; men moet zich die misschien in latenten toestand denken. Megasthenes laat zich over de Brahmanen uit en wel in geenszins ongunstige termen. De Schrijver, die aan de getuigenissen van Megasthenes gezag toekent, weerspreekt den Griek niet, maar bepaalt zich tot de opmerking: «With the gradual decline of the nation the caste so universally honored (nl. der Brahmanen) gradually came to abuse its privileges, and tried to strengthen by superstition that pre-eminence which was first acquired by sanctity and knowledge.»

Daargelaten dat een algemeen hooggeëerde en invloedrijke stand weinig behoefte zal gevoelen om zijne macht door voeding van bijgeloof te versterken, en dat de Brahmanen nooit opgehouden hebben de wetenschap te beoefenen, mag men vragen wanneer de eerste kaste is begonnen hare voorrechten te misbruiken. Nog niet om 300 v. Chr. — te oordeelen naar hetgeen Megasthenes zegt. Hoe kan nu de heer Dutt beweren op bl. 16: «The oppression of Brahmanism made the people sigh for a revolution», met welke revolutie het ontstaan van 't Buddhisme bedoeld wordt, volgens den Schrijver in de 6^{de} eeuw v. Chr. Tóen dus zuchtte het volk in Indië — volgens den heer Dutt — onder het juk der Brahmanen; om 300 merkte men er niets van; misschien was die druk intermitterend, of anders, zooals wij boven waagden te gissen, latent.

De hoofdstukken over Maatschappelijk Leven en over Huiselijke Gebruiken en Plechtigheden, behooren tot de best geslaagde. Daarentegen bevat het hoofdstuk over Meetkunde, Spraakkunst en Geleerdheid veel onhoudbaars, zooals de bewering dat «de wereld hare eerste lessen in Meetkunde niet aan Griekenland, maar aan Indië te danken heeft». Anders verdient het overzicht van de uitkomsten waartoe dr. Thibaut ten aanzien der oudste Indische meetkunde geraakt is, allen lof. Onjuist is de bewering dat de Meetkunde in Indië verloren is gegaan (bl. 132); de Indische Algebra is van hooger beteekenis dan de eigenlijk gezegde Meetkunde, maar alle Indische wiskunstenaars en sterrekundigen beoefenden de Meetkunde met goed gevolg.

Dan volgen drie hoofdstukken, die gewijd zijn aan eene beschrijving der

6 officiële Darçana's of wijsgeerige stelsels, alles zonder bestudeering der bronnen in de oorspronkelijke taal, hetgeen bij Indische filosofie anders een eerste vereischte is. Ook aan feitelijke onjuistheden ontbreekt het niet. Zoo wordt o. a. bl. 149 beweerd: «In the first chapter Yoga is derived from Yuj, «to join» or «to meditate».» Daar staat niets van; Patañjali zegt: *Yogaç cittavṛttinirodhaḥ*, d. i. «Yoga is de onderdrukking van den (natuurlijken) gedachtenloop». Alles wat verder van den Yoga gezegd wordt, is hoogst oppervlakkig.

De helft van het voor ons liggende deel is gewijd aan het Buddhisme. De Europeesche, hoofdzakelijk Engelsche werken, die de heer Dutt tot leidraad genomen heeft, zijn hoogst verdienstelijk, en indien men zich op het standpunt der schrijvers weet te plaatsen, zelfs stichtelijk. Over het algemeen kunnen wij dan ook verklaren, dat de voorstelling die de heer Dutt van leven, werken en leer des Buddha's, van de door dezen gestichte monnikorde, en van de geschiedenis van 't Buddhisme geeft, leesbaar is. Natuurlijk ontbreekt het niet aan gewaagde uitspraken, en is de Schrijver, zooals in het overige gedeelte, zwak op het punt van cijfers en chronologie. Bijv. op bl. 181 wordt het getal Buddhisten in onzen tijd gesteld op 500 millioen. Om tot dat cijfer te geraken, moet men het aantal Chineezzen op 450 millioen stellen en voorts alle Chineezzen tot Buddhisten maken. Nu verklaren de Sinologen eenparig dat het Buddhisme in China weinig te beteekenen heeft, en het is algemeen bekend dat officieel het Confucianisme de heerschende leer in China is, en wat den eeredienst betreft, die bestaat bij alle Chineezzen, uitgezonderd de Mohammedanen en enkele Christenen onder hen, in de vereering der voorouders. Een grondig kenner van China als dr. Legge heeft uitvoerig over dit punt zijn gevoelen geuit ¹, en gezegd: «It does seem to me preposterous to credit Buddhism with the whole of the vast population of China, the great majority of whom are Confucianists.» Niet enkel gewezen zendelingen als Legge zijn van dit gevoelen, maar alle Sinologen, die in China geleefd hebben. Kortom, als wij het aantal Noordelijke en Zuidelijke Buddhisten op 100 millioen stellen, dan is dit cijfer misschien reeds overdreven hoog. De meer of mindere voortreffelijkheid van een godsdienst is geheel onafhankelijk van het aantal zijner belijders.

Hetgeen de Schrijver mededeelt (bl. 187) aangaande de verdeeling der Buddhisten in Noordelijke en Zuidelijke, vereischt eenige aanvulling. Tot de Noordelijken behooren niet slechts Tibetanen, Nepaleezen, Chineezzen en Japanners, maar ook de Mongolen, en voorts de Kalmukken en Burjaten in Rusland. Het Zuidelijke Buddhisme heerscht evenzeer in Siam en

¹ In „A record of Buddhistic Kingdoms" (1886), p. 7.

Cochin-China als in Burma en op Ceilon¹. Trouwens de Schrijver geeft elders blijk dat hem Siam als Buddhistisch land bekend is, want blz. 300 vermeldt hij de invoering van 't Buddhisme in Siam in 638 A. D. Volstrekt onjuist daarentegen laat hij daarop volgen dat ook op Java en Sumatra de Zuidelijke afdeeling der Kerk bloeide. Er zijn op Java en Sumatra nooit andere Buddhisten geweest dan Noordelijke, de Mahāyānisten, wier heilige taal Sanskrit was. Ook in Cambodja was tot laat in de Middeleeuwen het Buddhisme Mahāyānistisch.

Koning Kaniška zou, volgens den heer Dutt, begonnen zijn in Kashmīr te regeeren omstreeks 10 A. D. Het is reeds lang door verscheidene geleerden aangetoond dat van het begin van Kaniška's regeering de Çaka-jaartelling, 78 A. D., dagteekent. Een nog erger anachronisme is het, wanneer op dezelfde bladzijde (301), Nāgasena, die als tijdgenoot van den Grieksch-Koning Menander in de tweede eeuw v. Chr. heet geleefd te hebben, vereenzelvigd wordt met Nāgārjuna, die na Kaniška in de tweede eeuw onzer jaartelling leefde.

Niet alleen inzake van tijdrekenkunde ontmoeten wij stoute beweringen. Op blz. 303 wordt gewag gemaakt van de polemiek van Kumārila en Çañkara tegen de Buddhisten, en daaraan de gissing vastgeknoopt: «Besides these literary attacks, there was probably some real persecution also, and the discoveries at Sārnāth, near Benares, shew that all has been sacked and burnt, priests, temples, idols, altogether; and this more than once.» Over het voornaamste punt, de vraag *wie* de plundersaars en vervolgers geweest zijn, Hindus of Mohammedanen, wordt het stilzwijgen bewaard. Toch is het den Schrijver niet onbekend dat «er ten tijde der Mohammedaansche invallen nog eenig Buddhisme nabij Benares overbleef». Indien alles vernield was, met inbegrip der monniken, vóór den Mohammedaanschen tijd, hoe kon er dan nog sprake zijn van een overblijfsel in dien tijd?

Karakteristiek voor het gebrek aan ernst waarmede door niets gestaafde beschuldigingen door den Schrijver uit den mouw worden geschud, is het dat van het Buddhisme in Indië wordt gezegd: «it was suppressed by force and violence», terwijl eenige regels te voren nog maar sprake was van «probably some real persecution».

Op bl. 306 vernemen wij dat de groote Açoka «made a clean sweep of caste». Zoo dat waar is, door wien en wanneer zijn de kasten in Indië weêr ingevoerd? Dat er in het Buddhistische Ceilon ook kasten zijn, is den heer Dutt, naar het schijnt, onbekend.

¹ Over de Annamiten bezitten wij geen nauwkeurige berichten.

Het 19^{de} hoofdstuk, getiteld «Buddhisme en Jainisme» opent met deze volzinnen: «The Jaina religion has long been considered as an offshoot from the religion proclaimed by Gautama Buddha. Houden Tsang who travelled in India viewed it in this light.» Deze laatste bewering is, niettegenstaande ze in eenigszins andere woorden op blz. 319 herhaald wordt, onjuist; de Chineesche pelgrim zegt niets van dien aard aangaande bedoelde secte, ofschoon hij meermalen van haar gewag maakt. Doch al mag men zich in dezen niet op Huen Tsang beroepen, er zijn Europeesche geleerden die de meening voorstaan dat het Jainisme een loot is van het Buddhisme. Die meening laat zich zelfs, althans tot zekere hoogte, verdedigen; dit mag echter alleen geschieden door dezulken die aan de oudste werken van den Buddhistischen canon alle historische waarde ontzeggen. Herhaalde malen wordt in den Mahāvagga, Cullavagga en andere canonieke geschriften, van de secte der Nirgrantha's en hun stichter als tijdgenooten en tegenstanders van de Buddhisten en hun Meester gesproken. Iemand, die gelijk de heer Dutt de geschiedkundige waarde van die werken hoogstelt, mag hun ondubbelzinnig getuigenis niet ter zijde stellen. Men hoore slechts hoe hij over die geloofwaardigheid denkt (bl. 191): «We have thus found in the Scriptures of the Southern Buddhists reliable materials for the history of India for the centuries immediately before the time of Asoka. For the contents of the Three Pitakas were composed, settled and arranged in India during the hundred or two hundred years after the death of Gautama.» Één van beide: of die heilige teksten zijn, in hoofdzaak ten minste, waarachtig, en dan staat het vast dat de Jaina's *niet* uit het Buddhisme zijn voortgekomen; of dit laatste is wel het geval, en dan volgt dat de canonieke boeken zelfs in hoofdzaken niet het minste geloof verdienen, en opgesteld zijn lang nadat men den oorsprong van het Jainisme vergeten was. De Schrijver tracht zich te helpen door toe te geven dat de secte der Nirgrantha's wel reeds ten tijde van den Buddha zal bestaan hebben, maar dat zij gaandeweg leerstellingen, regels, gewoonten, overleveringen, enz. van het Buddhisme hebben overgenomen. Alles uit de lucht gegrepen en in strijd met hetgeen in de canonieke Pāligeschriften omtrent de leerstellingen, gewoonten enz. der Nirgrantha's te vinden is.

Het laatste hoofdstuk is getiteld «Buddhisme en Christendom». Hoe de bespiegelingen welke de Schrijver over de historische betrekking tusschen de twee genoemde godsdiensten ten beste geeft in dit deel verzeild raken, is moeilijk in te zien. Het «rationalistische tijdperk» van den Schrijver wordt afgesloten 242 v. Chr. Niet in dit deel, maar in het volgende, zou het hoofdstuk eene plaats moeten innemen, hoewel het nog beter ware het geheel weg te laten, want men leert er niets uit. Karakteristiek is het, hoe

moeielijk de Schrijver zich aan 't keurslijf der tijdrekenkunde kan gewennen.

De laatste vier of vijf bladzijden zijn gewijd aan een vergelijking van de Grieken en Indiërs. Daar treffen wij beweringen aan als deze: «A rigid system of mental philosophy was developed in India such as the Greeks never equalled.» Zulke buitensporigheden haalt men aan, zonder ze te weerspreken. Andere dwaasheden zijn de volgende beweringen: «Astronomy and Geometry were invented in India and then cultivated in Greece.» En «Gautama and Vasishtha had recorded their elaborate laws before the rude laws of Solon and Draco were known in Greece.» Hoe het met den tijd van Gautama en de tijdrekenkunde van den Schrijver gesteld is, hebben wij reeds vroeger gezien.

Het spijt ons dat wij den lezer op zooveel tekortkomingen in het tweede deel der «History of Civilisation» opmerkzaam moesten maken. Wie het boek met de noodige omzichtigheid leest, kan er het een en ander in aantreffen dat de belangstelling gaande maakt en den lust opwekt om met de door den heer Dutt gebruikte Europeesche werken nader kennis te maken.

Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. III. Inscriptions of the early Gupta Kings and their successors. By JOHN FAITHFUL FLEET, C. I. E.

Calcutta: printed by the Superintendent of Government Printing, India. 1888. — VII, 194 en 350 pp. folio.

De jaren die er verloopen zijn sedert de verschijning van het eerste deel van 't Corpus Inscriptionum Indicarum, bezorgd door Gen. Alexander Cunningham in 1877, zijn uiterst vruchtbaar geweest voor de Indische epigraphie en oudheidkunde, inzonderheid voor het tijdperk dat zich uitstrekt van ongeveer 300 tot 900 na Chr. Verscheidene belangrijke inscripties, vroeger onbekend, zijn aan 't licht gebracht, en reeds bekende, op zich zelve reeds hoogst belangrijk om hun aantal en inhoud, hebben daarenboven 't voordeel gehad dat zij een even veelzijdig als grondig onderzoek hebben uitgelokt van Indische en Europeesche geleerden, als Bhagwanlal, Bhandarkar, Bühler, Kielhorn, Fleet e. a. Terwijl tot vóór korten tijd de chronologie der Gupta's nog zóó in nevelen gehuld was, dat zij tot de tegenstrijdigste beschouwingen aanleiding gaf, is zij thans ten

gevolge van eenige nieuwe vondsten en een daarmee gepaard gaand nauwkeuriger onderzoek tot volle helderheid gekomen. Het was dus een gelukkig denkbeeld, reeds vóór de voltooiing van een tweede deel, waarin de inscripties van ongeveer 200 v. Chr. tot \pm 300 A. D. eene plaats moeten vinden, een derde deel, aan de Gupta-oorkonden gewijd, uit te geven en deze taak op te dragen aan den heer Fleet, die, zoo iemand, daartoe ten volle berekend was.

In eene uitvoerige inleiding behandelt Fleet de geschiedenis van het vraagstuk — thans geen vraagstuk meer — van de Gupta-aera. Hoe men hoofdzakelijk ten gevolge van eene niet zeer duidelijke uiting van den Arabischen geleerde Alberuni, wiens Arabische tekst daarenboven indertijd nog niet uitgegeven was, tot allerlei verkeerde gevolgtrekkingen omtrent den tijd der Gupta's gekomen was; hoe men gaandeweg na allerlei vergeefsche pogingen tot het juiste inzicht van de toedracht der zaak geraakt is, en hoe men door de vondst van opschriften in Nepāl de proef op de som in handen heeft gekregen dat Alberuni's opgave, mits men er niet meer in leest dan er in staat, juist was; dat alles wordt ons in de voorrede op de meest nauwgezette wijze herhaald. Het is hier niet de plaats om van de geheele inleiding een uittreksel te geven, vooral niet van het gedeelte dat een hier en daar vrij ingewikkeld betoog bevat; wij zullen ons dus bepalen tot eene korte vermelding van de einduitkomst waartoe Fleet op grond van onderlinge vergelijking der stukken en van berekeningen, deels van hem zelf, deels van den Indischen geleerde Shankar Balkrishna Dikshit, gekomen is. Het begin der Gupta-aera, ook Valabhī-aera geheeten, valt in het jaar 318 A. D., het jaar 1 (verloopen, naar Indisch gebruik) = 319—20 A. D. De eerste dag van 't jaar valt op 1 Caitra, lichte maandhelft. In sommige stukken komt eene plaatselijke afwijking voor wat het begin des jaars betreft; hierover verwijzen wij naar p. 127 der inleiding. In hoeverre de gissing van Fleet, dat de Gupta-aera aan Nepāl ontleend is en oorspronkelijk die der Lichhavi-vorsten van dat land was, door latere ontdekkingen gestaafd zal worden, moet de tijd leeren.

Het aantal grootere en kleinere opschriften op steen, koper, zegels, bedraagt niet minder dan 95. De reproductie er van op photolithographische platen laat niets te wenschen over; de transcriptie evenmin, ofschoon deze misschien niet geheel van noodelooze omslachtigheid is vrij te pleiten. Aan de vertaling is veel zorg besteed, zoodat zij over 't algemeen zeer bevredigend is; de rechtvaardigheid eischt hier bij te voegen dat voor een deel de eer toekomt aan Fleet's voorgangers, hetgeen hij de eerste zal zijn te erkennen en overal waar het pas gaf en van aanbelang was dan ook vermeld heeft; zie b.v. de noot op p. 167, waar gezegd wordt: «The correct inter-

pretation of this important passage was first conclusively pointed out by Professor Kielhorn.»

De gedenkstukken zijn door den uitgever behoorlijk afgedeeld in groepen, en zooveel mogelijk in elke groep chronologisch gerangschikt. De eerste groep bevat de stukken waarin de oudere Gupta's zelve als soevereinen, of wil men Keizers van Indië, optreden; de overige afdeelingen hebben betrekking op andere vorsten, deels vasallen der Gupta's, deels dezulke wier geschiedenis in onmiddellijk verband met die der Gupta's staat. Uit de titels der groepen, die wij hier laten volgen, kan men zich een denkbeeld maken van den rijken inhoud: 1. oudere Gupta's; 2. heerschers van Mālava; 3. Budhagupta en Bhānugupta; 4. Parivrājaka-vorsten; 5. vorsten van Uccakalpa; 6. Candra; 7. Yaçodharman (of Yaçovarman) en Viṣṇuvardhana; 8. Toramāna en Mihirakula; 9. Koningen van Valabhī; 10. Çarabha-vorsten; 11. Gupta's van Magadha; 12. Maukhari's; 13. Harṣavardhana van Kanauj; 14. Vākāṭaka-vorsten; 15. Verspreide stukken.

In deze rijke verzameling komen slechts weinig stukken voor, waaromtrent wij twijfel koesteren of zij wel met recht in dit deel van 't Corpus zijn opgenomen. Het Buddhistische steenopschrift van Mathurā, met het jaartal 230, zonder vermelding van den regeerenden vorst, is door den uitgever mede opgenomen, omdat hij veronderstelt dat de Gupta-jaartelling ten grondslag moet gelegd worden (zie p. 273). Evenzoo de Buddhistische opschriften van Deoriya en Kasia, die, hoewel niet gedateerd, ontwijfelbaar tot nagenoeg denzelfden tijd als het vorige stuk behooren (zie p. 271 vg.). Naar onze meening wordt door den ouderen vorm der karakters uitgewezen, dat die drie inscripties onmogelijk tot de 3^{de} eeuw van het Gupta-tijdvak behooren. Neemt men aan dat met het jaar 230 bedoeld is het zooveelste jaar van Çaka, dan valt het stuk in 308 A. D., hetgeen volkomen strookt met wat men op paleographische gronden ramen zou.

Alwie met epigraphie heeft omgegaan, weet bij eigen ondervinding met hoeveel bezwaren van allerlei aard men bij de ontcijfering en verklaring te worstelen heeft. Zoover wij hebben nagegaan, heeft de heer Fleet de meeste zwarigheden overwonnen, doch het spreekt vanzelf dat er, zelfs nadat verscheidene geleerden een stuk behandeld hebben, nog duistere punten overblijven. In het aanvullen van geschonden gedeelten, en 't verbeteren van door de werklieden begane flaters — want ook deze komen voor — heeft de uitgever geen geringe vaardigheid getoond.

Ten opzichte van de vertaling of verklaring van sommige uitdrukkingen kan men met den uitgever van gevoelen verschillen, o.a. ten aanzien van 't zoo gewone siddhi of siddham. De heer Fleet vertaalt dit steeds met «Perfection has been attained», en op p. 25 in de noot geeft hij de redenen

op die hem daartoe bewogen hebben, hoewel hij niet verzuimt tevens te vermelden dat Bühler siddham, aan 't begin van opschriften, voor een op zich zelf staanden nominatief houdt en het vertaalt met «succes». Er is weinig twijfel dat Bühler's opvatting de ware is. Vooreerst, wat zou siddham of siddhi anders kunnen beteekenen, waar het aan het begin van het op te zeggen alphabet staat? Wie iets gaat beginnen, kan toch niet gezegd worden de perfectie reeds bereikt te hebben. Niet alleen in 't Sanskrit, maar ook in 't Engelsch, Nederlandsch, en in welke andere taal ook, wordt, zoo men wil elliptisch, een uitroep gebruikt in den zin van een wensch. Bij het Skr. svasti, heil! evenals het Engelsche hail en ons heil wordt niet uitgedrukt de conjunctief, maar men verstaat het er onder. Zoo ook is het in het Sanskrit het geval met *grīh* boven brieven, en soortgelijke woorden; en zoo is het ook met siddham en siddhi, succes!

Het behoeft wel niet gezegd te worden dat de inscripties hoofdzakelijk voor de Indische geschiedenis en paleographie van belang zijn, en men niet verwachten mag er uit het oogpunt van zuivere taalkunde veel nieuws in te zullen aantreffen. Toch wordt er in meer dan één opzicht ook onze taalkennis door verrijkt. Daargelaten het meermalen voorkomen van eigenaardige technische termen, over wier verklaring de geleerden het nog niet eens zijn, gelijk *bhūmicchidra*, *udraṅga*, *upakṣipta*, *uparikara*, *drāṅgika*, *gāulmika* e. a., ontmoeten wij nu en dan woorden, die bij de Indische lexicographen behoorlijk vermeld staan, doch tot nog toe niet in de literatuur waren aangetroffen, bijv. *kreṇi*, koop. Ook tot nog toe geheel onbekende woorden komen voor, als *bāhuleya*, os, volgens de verklaring van Pandit Durgā-Prasād, welke ontwijfelbaar juist is, daar *bahulā* o. a. koe beteekent, en de uitgang *-eya* welbekend is ter aanduiding van metroniemen; *bāhuleya* is gevormd naar 't model van *sāurabheya*, *sārameya* e. dgl. Het woord *vaitastika* p. 7 is niet zoo geheel onbekend als Fleet in de noot op p. 4 doet voorkomen: «This word is not explained in the dictionaries.» Het wordt in het Petersburgsche Wdb. behoorlijk opgegeven met de plaatsen waar het in 't Mahābhārata en den Harivaṃṣa voorkomt, terwijl Böhtlingk in het kortere Wdb. ook naar eene plaats in 't Rāmāyaṇa verwijst.

De spelling der meeste inscripties vertoont eenige eigenaardigheden, waardoor ze afwijkt van de door de Indische grammatici goedgekeurde en in de handschriften gevolgde. Het opmerkelijkste is de zoo vaak voorkomende verdubbeling eener tenuis, die echter gedeeltelijk, in geval van *ttr*, ook in handschriften niet zoo geheel zeldzaam is. Spellingen als *parāk-krama*, *vikkrama* e. dgl. zijn in de stukken uiterst gewoon, en ofschoon ze geen etymologischen grond hebben, komen ze overeen met de meest

gewone hedendaagsche uitspraak van het Sanskrit; men spreekt ook thans inderdaad gewoonlijk *vikkrama*, *attra*, *puttra* e. dgl. uit, al schrijft men thans nooit *kkṛ*. Wat *puttra*, *sarvattra* e. dgl. aangaat, blijkt uit Pāṇini VIII, 4, 48, vgg. dat reeds in diens tijd de onetymologische verdubbeling in zwang was en bij sommige autoriteiten genade vond. Daaruit volgt dat de in onze dagen niet ongewone uitspraak reeds in zwang was vóór meer dan 2000 jaar en zich altoos gehandhaafd heeft.

Naar aanleiding van eene op zich zelf juiste opmerking van Fleet in de noot op p. 73 aangaande hetgeen bij Utpala, den commentator van Varāha-Mihira, voorkomt, wagen wij het vermoeden te opperen, dat het vers kwalijk van Utpala zelven is. Het is geheel tegen diens gewoonte opgaven in verzen te verstrekken, tenzij hij ze citeert. Hoewel het zeker is dat het vers in den tekst van 't Āryabhaṭṭya niet voorkomt en oorspronkelijk stellig daarvan geen deel uitmaakt, zou het toch geenszins onmogelijk wezen dat Utpala het aan eene oudere autoriteit ontleend heeft, of wel uit een geïnterpoleerd exemplaar van 't Āryabhaṭṭya. Hoe het zij, Fleet beweert terecht dat men zich op dat vers, waarvan de datum onbekend is, niet mag beroepen.

Een uitvoerige, oordeelkundig bewerkte Index besluit dit 3^{de} deel van 't Corpus Inscriptionum Indicarum, met wier uitgave de heer Fleet zich de dankbaarheid van alle vakgenooten en eene blijvende verdienste jegens de wetenschap verworven heeft.

Bṛhadāraṇjakopaniṣad in der Mādhyanjdina-Recension.

Herausgegeben und übersetzt von O. BÖHTLINGK. St. Petersburg, 1889. (Commissionäre der Kais. Akad. der Wiss. In St. Petersburg: Eggers & Co. und J. Glasunow. In Leipzig: Voss' Sortiment). — IV, 100 pp. 8°.

K'hāndogjopaniṣad. Kritisch herausgegeben und übersetzt von OTTO BÖHTLINGK. Leipzig, Verlag von H. Haessel 1889. — VIII, 93 pp. gr. 8°.

De Upaniṣads hebben van stonden aan dat zij in Europa bekend werden waardeering gevonden ook buiten den kring dergenen die zich de studie

van Indië's oude taal- en letterkunde ten doel stellen. De wijsgeer Schopenhauer, wien men het allerm minst gebrek aan schoonheidsgevoel kan verwijten, koesterde eene ongeveinsde bewondering voor die uitingen eener wijsgeerige mystiek, waarin de dichtend-denkende geest eene oplossing zocht en meende gevonden te hebben van de raadselen welke den mensch, wanneer hij met open oogen om zich heen blikt, omringen. Wat en van waar is de wereld die ons omringt? wie en wat zijn wij zelf? van waar komen wij en waar gaan wij heen? Ziedaar vragen die brein en gemoed van die Indische Brahmanen en Kṣatriya's uit ver vervlogen eeuwen bezighielden; die ook thans nog de besten en edelsten van ons geslacht vervullen en dat tot in lengte van dagen zullen blijven doen.

Hoeveel belangstelling zulke vragen ook mogen wekken, niet aan de waarde van het hoofdonderwerp alleen ontleenen de Upaniṣads hun eigenaardige aantrekkelijkheid. Daar is tusschen de pantheistische wereldbeschouwing die er aan ten grondslag ligt, en het leven der Indische wijzen in en met de natuur eene zekere harmonie, die ons bekoort en streelt, zonder dat wij recht weten waarom. Het is alsof wij nu en dan het geheimzinnig ruischen hooren van het woud, waarin de denkers mijneren over de verborgenheden des levens en der wereld. In de woudkluizenarijen, in de koele schaduw van het geboomte, aan de boorden van een helderen stroom en met den blik op een kabbelend meertje, blank als het gemoed des menschen immer behoorde te wezen, placht de vergrijsde leermeester aan zijne leerlingen, aan zijne voeten zittende, te openbaren wat de eeuwig wisselende verschijnselen der natuur hem geleerd hadden, hun het onderscheid tusschen het wezen en den schijn, tusschen het eeuwige, waarachtige goed en de vergankelijke schijnbare genoegens der wereld duidelijk te maken, en hen te manen tot waarheidsliefde, gehoorzaamheid, matigheid, barmhertigheid en liefde voor alle wezens. Niet tot groote daden werden de jongeren aangespoord, althans niet tot zulke daden die niet kunnen verricht worden zonder dat tal onzer medeschepselen lijden moeten. Ontvlied de wereld en hare genietingen, hare gewaande grootheid: dat was de grondtoon van de lessen der Indische wijzen, die ver van het gewoel der bezige maatschappij zoo weinig mogelijk handelden en zooveel mogelijk dachten en nadachten. Denken, — denken — is eene schoone zaak, maar men kan ook zóó lang nadenken totdat men suf wordt, en het is niet te ontkennen, dat geen klein gedeelte van de wijsheid der Upaniṣads het kenmerk van sufheid draagt. Het moge waar zijn dat er in de wereld veel verricht wordt wat beter ware achterwege gebleven, dat er veel onnut werk wordt geleverd, maar zonder geregelden arbeid, van welken aard ook, vervalt de mensch tot allerlei nietigheid en beuzelarij, en de Upaniṣads zijn vol van den kinderachtigsten

beuzelpraat. Naast de verhevenste denkbeelden een eindeloos kindsch gebabbel en een maar half ernstige oplossing van vragen, die de wijze eigenlijk niet weet te beantwoorden en waarbij hij zich tracht te redden door met allerlei niets ter zake doende vergelijkingen de aandacht van de kern der zaak af te leiden.

De voornaamste Upaniṣads zijn meermalen vertaald en in den oorspronkelijken tekst uitgegeven. Den tijd dier uitgaven en vertalingen in aanmerking genomen, zoude het onbillijk wezen de tekortkomingen, die in meerdere of mindere mate daarin op te merken zijn, breed uit te meten, doch het is niet te ontkennen dat eene nieuwe, meer kritische uitgave en eene nauwkeuriger vertaling geenszins overbodig mogen heeten. Aan den onvermoeiden ijver van Böhlingk hebben wij eene nieuwe uitgave van de twee, aan 't hoofd dezer aankondiging genoemde Upaniṣads te danken; eene uitgave die, zooals men van dien veteraan der Sanskritstudie verwachten kon, in overeenstemming is met de eischen van onzen tijd. Menige verkeerde lezing is door eene betere vervangen en de eigenaardigheden van het taaleigen zijn scherper en duidelijker in 't licht gesteld. De toegevoegde vertaling onderscheidt zich door nauwkeurigheid en duidelijkheid, zoodat ze inzonderheid voor hen, die de taal van den grondtekst niet verstaan, een voortreffelijk hulpmiddel zal wezen om zich eene juiste voorstelling van inhoud en vorm der Upaniṣads te vormen.

V. FAUSBÖLL. The Jātaka together with its Commentary.
Vol. V. London, Kegan Paul Trench Trübner
& Co. 1891. pp. 511.

Door de uitgave van 't 5^{de} deel der Jātaka's heeft Prof. Fausböll de beoefenaars van 't Pāli, die reeds zooveel aan hem verschuldigd zijn, op nieuw aan zich verplicht. In belangrijkheid van inhoud staat het voor ons liggende deel niet achter bij zijne voorgangers: het bevat een aantal verhalen die en om hunne innerlijke waarde en omdat ze zooveel aanrakingspunten vertoonen met andere voortbrengselen van den indischen geest, zoowel van buddhistischen als niet-buddhistischen oorsprong, ten volle verdienen dat men er kennis mede maakt.

Van de 27 verhalen die den inhoud van dit deel uitmaken zijn er eenige

welke in tweeërlei redactie voorkomen. Zoo is het Jayaddisa-jātaka (Nº. 513) slechts een variant van 't Mahā-Sutasoma-j. (Nº 537), en zijn beide niet anders dan de van elders bekende Kalmāṣapāda-mythe, herschapen in een vertelling met zedelijke strekking. Als andere redacties van hetzelfde verhaal in de letterkunde der noordelijke Buddhisten zijn te vermelden het Sutasoma-jātaka (Nº. 31) in de Jātaka-mālā, en het Sutasomāva-dāna uit Bhadrakalpāvadāna, medegedeeld door S. Oldenburg in russische vertaling in de Zapiski der Oostersche afdeeling van 't Keiz. Russisch Oudheidkundig genootschap, VII, p. 231 vgg. Meer als eene geheel vrije omwerking dan als eene andere redactie moet men het Mahāyānistische oudjavaansch gedicht Sutasoma beschouwen.

Van 't Haṁsa-jātaka komen in het voor ons liggende deel ook twee varianten voor, namelijk het Culla-haṁsa-j. en het Mahā-haṁsa-j. (Nº. 533 en 534), waarbij als derde behoort het Haṁsa-j. (Nº. 502) in D. IV. In de Jātaka-mālā beantwoordt daaraan Nº. 22, Haṁsa-j.

Als twee varianten van de R̥ṣyaçr̥ṅga-legende herkent men aanstonds het Alambusa-j. en het Naḷinikā-j. (Nº. 523 en 526), die beide, vooral het laatste, hooggekleurd naturalistisch zijn, dermate zelfs dat een Zola er jaloersch van zou worden. Wanneer men de strofen op blz. 202 vergelijkt met die welke voorkomen in Mahā-bhārata III, 112, 1 vgg. (ed. Bombay), dan is de overeenkomst zóó groot dat men niet twijfelen kan of die verzen zijn gesproken uit één en dezelfde poëtische redactie, en de verdere gevolgtrekking is dat deze reeds ettelijke eeuwen vóór den aanvang onzer jaartelling moet bestaan hebben. Uit de beeldhouwwerken van den Stūpa te Bharhut, aan het licht gebracht door Gen. Cunningham, blijkt dat hetzelfde Jātaka, onder den titel Isisiṅgiya-j. (Plaat XXVI), in hoofdzaak althans, overeenkwam met de Pāli-redacties alsook met het verhaal in 't Mahā-bhārata, want op de plaat vinden wij de wonderdadige geboorte van den held uit de hinde afgebeeld.

Van de overige Jātaka's komt Kumbha-j. (Nº. 512) overeen met het gelijknamige in de Jātaka-mālā (Nº. 17); Ummadantī-j. (Nº. 527) met Unmādayantī-j. (Nº. 13); Mahābodhi-j. (Nº. 528) met het gelijknamige (Nº. 23) in genoemd Sanskritwerk; eindelijk Mahākapi-j. (Nº. 516) met Nº. 24. Van 't Sudhābhojana-j. (Nº. 535) komt eene zeer slechte redactie voor in Mahāvastu II, 48 (ed. Senart), waar de titel Mañjari-j. eene verknoeiing is van Macchari-j.

Gelijk te verwachten was, levert ook dit laatst verschenen deel der Jātaka's zeer welkome bijdragen tot verrijking van het Pāli-woordenboek: verscheiden woorden leeren wij voor 't eerst, of beter kennen, en daaronder zijn er die zelfs voor de Sanskrit-lexicologie van belang zijn. Op enkele

wenschen wij meer bijzonder de aandacht te vestigen. Op blz. 40 ontmoeten wij 't woord *anujāṅgi*; de Commentaar verklaart het met *kañcanasannibhasarīrā*, doch daarin dwaalt hij; het kan niet anders wezen dan een Skr. *anrjvaṅgī*, waarin men licht een synoniem van 't bekende *natāṅgī* herkent. Op blz. 210 komt voor de naam der stad *Ariṭṭhapura* in het land der Āṇḍi's. De naam zelf was ons bekend als *Ariṣṭapura* uit Pāṇini, maar tot nog toe was deze nog niet in eenen tekst gevonden. Van nog meer belang tot aanvulling van het Sanskrit-woordenboek is het werkwoord *khajjati* blz. 198, dat klaarblijkelijk «jeuken, krieuwelen» beteekent en licht werpt en op den oorsprong van 't Skr. *kharju*, *kharijū*, jeukte, hetwelk in de Koṣa's vermeld wordt, doch nog niet «belegt» is, en op de beteekenis van *kharijati*, dat zonder twijfel ook in den zin van «jeuken» gebruikelijk is geweest, al geven de *Dhātupāṭha*'s dien niet op. Uit *jessantam* blz. 259, 22, dat blijkbaar weinig of niet van *carati* verschilt, blijkt dat het in *Dhātupāṭha* voorkomende *jeṣati*, «zich bewegen, gaan», geen verzinsel der Indische taalkundigen is, ondanks het feit dat die zgn. wortel «unbelegt» is. Op dezelfde blz. r. 4 treffen wij aan *illiyā*, waardoor het bestaan van het «unbelegte» Skr. *ilīkā* boven redelijken twijfel verheven wordt. Een bijzondere opmerking verdient ook het vers 326, 29, waar we lezen:

yathā udadhim ādicco Vāsudevo pabhaṃkaro.

Hieruit toch blijkt dat *Vāsudeva* = *Viṣṇu* reeds van oudsher een vorm van den Zonnegod is, hetgeen trouwens alleen voor euhemeristen een geheim is.

Als gewoon appellatief leeren wij *giribaja* 260, 16 kennen; wel is waar is de lezing in zoverre verdacht dat men den locatief *giribaje* zou verwachten, doch zulks neemt niet weg dat het woord een appellatief blijkt. De verklaring van den commentaar *sīhapotikāṇaṃ vasaṇaṭṭhāṇaṃ kañcanaguhaṃ* is in hoofdzaak niet dubbelzinnig, ofschoon *kañcanaguha* zeer zonderling is; wij denken dat de Commentaar geschreven heeft *kandaraguha*.

Over den aard van 't ambt van den *senābhigoptar* en *senāgopa* (zie de Skr. woordenboeken), verbreidt hetgeen wij van den *mahāsenagutto* blz. 115 en 184 lezen eenig meer licht. Vooral uit laatstgemelde plaats mag men opmaken dat hij de hoofdbetaalmeester of schatmeester des konings is. Indien in sommige tijdperken der Indische geschiedenis het oorlogsbudget evenveel millioenen verslond als in 't hedendaagsche Europa, dan zou het zeer verklaarbaar zijn dat de hoofdzorg van den rijksbetaalmeester of minister van financiën zich hoofdzakelijk tot de betaling der soldij uitstreckte. De benaming van 't ambt geeft aanleiding zulks te veronderstellen. Bevreemdend is de vorm van den naam in 't Pāli; men zou

eerder, in overeenstemming met het Skr., eenen stam op tar, dus mahā-senaguttā, d. i. °goptā, in den nominatief verwachten.

Wij stuiten in den tekst meermalen op woorden waarvan het zeer twijfelachtig is of ze wel goed door de afschrijvers zijn overgeleverd. Tot zulke twijfelachtige woorden willen wij niet eens taracchi rekenen, dat wij ontmoeten 71, 1 in de samenstelling accha-koka-taracchayo (zóó te scheiden) en 206, 5 «beren, wolven en hyena's», want het is volstrekt niet onmogelijk dat er naast tarakṣa en tarakṣu een i-stam bestaan heeft, zooniet in 't Skr., dan toch dialektisch. Hoogst verdacht daarentegen is modara blz. 54 in den versregel suvaṇṇarājīhi samantamodare. In den Commentaar heet het: samantamodare ti samantato obhāsen-te, doch daaruit kan men niet met gewisheid opmaken welke lezing de Commentaar voor zich had, want wij zullen aanstonds aantoonen dat de lezing des Commentaars door de afschrijvers wel eens verkeerd is weêrgegeven. Tot nader order houden wij modare voor een verkeerd gelezen medure.

Ten bewijze dat de door den Commentaar gevolgde tekst niet altoos in de Hss. trouw is weêrgegeven, zij het genoeg één sterk sprekend voorbeeld aan te halen. Op blz. 102 staat de regel: pahottha Brahmāḍattassa yo'haṃ maggo 'smi brāhmaṇa, en daarbij als Commentaar: Tattha pahotthā ti brāhmaṇa yo kaṃsakaṇṭake magge patito sannisinno bahū ettha Brahmāḍattassa doṣā (of: doṣo). Nu kán de Commentaar dit niet zóó geschreven hebben, want men bespeurt dadelijk dat hij de woorden van *zijn* tekst herhaalt en slechts enkele woorden ter verduidelijking toevoegt. Dus, vooreerst, is het onmogelijk dat hij geschreven heeft yo kaṃsakaṇṭake, wat buitendien baarlouter onzin is, maar yo haṃ sakaṇṭake. Hij had beter gedaan een ander woord dan magge te kiezen, want met maggo, d. i. Skr. magna, in den tekst heeft magge (mārga) niets gemeen dan den klank; zijne verklaring van maggo heeft men te zoeken in patito sannisinno. De woorden die hij nu laat volgen bahū ettha, wijzen uit dat hij in zijn tekst las bahv ettha of attha, en niet pahottha, wat niets is.

De billijkheid eischt, niet te verzwijgen dat de Commentaar zelf dikwijls eene bedorven lezing voor zich had, bijv. blz. 142, r. 22 luidt:

Kathaṃ vijaññā catumaṭṭharūpaṃ.

Er is weinig twijfel aan, dat de Commentaar deze lezing voor zich gehad heeft, want zijne verklaring is: Tattha catumaṭṭharūpan ti catūhi iriyāpathehi paṭicchannasabhāvam. Natuurlijk is catumaṭṭharūpa een monster; het bedoelde woord moet geluid hebben chadumaṭṭharūpa, d. i. Skr. chadmastharūpa; gelijk Skr. padma in 't Pāli paduma luidt, moet chadma- in chaduma overgaan. In nagenoeg dezelfde

beteekenis als *chaduma* komt elders, blz. 241, 27 en in den Commentaar blz. 243 *chadana* voor. Mogelijk ware het dat de woorden *catūhi iriyā-pathehi* een inschuifsel zijn, en dan zou de Commentaar geen schuld hebben.

Wij besluiten onze aankondiging met een paar tekstherstellingen. De gedrukte tekst 291, 3 heeft: *sakim āviddham eva yāva majjhantikā tikkam āgami yeva*. Dit is onverstaanbaar; één der Hss. heeft te recht *bhami* voor *gami*. De regel is aldus te lezen: s. ā. e. y. *majjhantikā tikkamā bhami*, d. i. «(het pottbakkerswiel) eenmaal in beweging gebracht, draaide tot over den middag». Op blz. 507, 27 leest men *Thale yathā vārijanindavaṭṭam*; en 508, 3: *Sare yathā vārijanindavaṭṭam, ciraṭṭhitikam naraviriyaseṭṭha*. Drie woorden zijn hier aaneengescreven: *vāri*, *janinda*, *vaṭṭam*, d. i. water, o vorst, neêrgergend. Voor het nietsbeteekenende *naraviriyaseṭṭha* is te herstellen: *naraviraseṭṭha*. Blz. 410, 2 wordt van de Fortuin gezegd:

Addhā Sirī maṃ paṭibhāti Mātali.

Ook de woorden des Commentaars luiden in den gedrukten tekst aldus: *addhā ti sippādisampanne pi asampanne pi bhajanato addhā ti maṃ paṭibhāti*. Het is nog al duidelijk uit deze verklaring dat de Commentaar *andhā* «blind» geschreven heeft, zooals de eenig mogelijke lezing is.

KARL BOHNENBERGER. Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des Rgveda. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.

Tübingen, H. Laupp. 1893.

Onder de Vedische goden neemt Varuṇa of het dubbelwezen Mitra-Varuṇa de verhevenste plaats in. Tronende in den hoogsten hemel is hij het, die met oneindige wijsheid en onbegrensde macht, in majesteit en heiligheid, de physische en zedelijke wereldorde handhaaft; wiens gebod goden en menschen gehoorzamen en niet straffeloos kunnen overtreden. Daarom wendt zich de door schuldenlast bezwaarde sterveling tot hem om vergiffenis af te smeeken voor begane zonden van allerlei aard.

De titel van bovenvermeld geschrift drukt met voldoende nauwkeurigheid uit welk doel de schrijver er van beoogd en welke grenzen hij zich gesteld

heeft. Zijne monographie geeft 1° een goed geordend en welgeschreven overzicht van de denkbeelden en voorstellingen der Indiërs uit het oudste ons bekende tijdperk omtrent Varuṇa, voor zooverre die in den Rgveda gevonden worden; 2° de motieven die aan die voorstellingen ten grondslag strekken. Het eerste gedeelte (die Vorstellungen des Rgveda) begint met een onderzoek naar den naam en den physischen grondslag van Varuṇa. De schrijver komt tot de gevolgtrekking (blz. 26) dat «im Himmel die Naturgrundlage für den Gott zu sehen ist.» Wel is waar erkent hij dat het bewijs in de eerste plaats op het taalkundig identische Grieksche *ὐρανός* en den samenhang van den naam met het werkwoord *vr̥ṇoti* steunt. Doch dit laatste pleit meer tegen dan voor zijne meening. Want *vr̥ṇoti* is niet alleen bedekken, maar ook omsluiten, omvatten, en afweren, verweren, en gevangen houden. Nu is het verband tusschen het substantief en het werkwoord zóó voelbaar dat het eenigszins vreemd zou wezen, indien de Indiërs in 't begrip Varuṇa niet veel meer gelegd hadden dan het zeer beperkte van «hemel». Wij gelooven dan ook dat Roth veel dichter bij de waarheid is, wanneer hij Varuṇa vertaalt met «Umfasser des Alls». Dat een met *vr̥ṇoti* samenhangend substantief dienen kan om ook hemel aan te duiden, behoeft geen betoog, maar alleen ter wille van 't Grieksch aan te nemen dat die zeer beperkte beteekenis reeds in Indogermaanschen tijd bestaan heeft, daartoe is men nog niet gerechtigd. Daarenboven is «hemel» een vrij vaag begrip. Met hetgeen de schrijver over de verhouding van Sūrya tot Varuṇa opmerkt (blz. 23 vg.), vereenigen wij ons ten volle.

Met de vereischte volledigheid wordt ons Varuṇa's wezen, zijn wereldbestuur in den volsten zin, zijne verhouding tot de geloovigen en de wijze waarop deze hem vereeren beschreven. Zooveel als mogelijk laat de Schr. de teksten uit den Rgveda spreken, zonder er meer aan toe te voegen dan voor 't verband noodig is; hij onthoudt zich van te stoute hypothesen en maakt geen jacht op nieuwigheden — hetgeen in onzen tijd, nu er in de wetenschap meer vraag naar en aanbod van wat nieuw, dan van wat waar is, bijzonderen lof verdient. Waar de Schr. in beschouwingen treedt, kunnen wij niet overal met hem meêgaan. Zoo schijnt ons hetgeen hij te berde brengt aangaande de verhouding van Mitra tot Varuṇa (blz. 83) niet vrij te pleiten van eenzijdigheid. «Man hat», zoo lezen wij daar, «um das Auftreten neben und in Verbindung mit Varuṇa verständlich zu machen, meist nach einer besonderen von Varuṇa getrennten Naturgrundlage für Mitra gesucht, und eingestandener- oder nicht eingestandenermassen mehr auf Grund dessen, was man dem Avesta über Mithra entnahm, Mitra als den Sonnengott oder den Gott des Lichts gegenüber Varuṇa als dem Himmelsgott oder dem Gott des Nachthimmels gedeutet.» Hieruit moet iemand

die het niet beter weet opmaken dat die onderscheiding van Mitra en Varuṇa een uitvinding ware van zekere Europeesche geleerden; doch niets is minder waar: de Vedische Indiërs zelven hadden in hoofdzaak hetzelfde geloof. In Taittirīya-Saṃhitā 6, 4, 8, 3 lezen wij: Mitra ahar ajanayad Varuṇo rātrim, «Mitra deed den dag geboren worden, Varuṇa den nacht.» Iets dergelijks heeft Atharva-Veda 13, 3, 3: sa Varuṇaḥ sāya'm Agnir bhavati sa Mitra bhavati prātar udyan, «hij, Varuṇa, is 's avonds Agni; hij is, 's morgens opgaande, Mitra.» Het door den Schr. gebezigde woord «getrennte Naturerscheinung» is geheel misplaatst; er is geen sprake van een «scheiding», maar van een «onderscheiding». Eén en dezelfde hemel kan niet gescheiden worden, wel echter kan men een lichten hemel van een donkeren onderscheiden, evenals men van een morgen- en avondzon kan spreken zonder te meenen dat er twee zonnen zijn. Wanneer de Schr. verder zegt: «Im Rg ist Mitra in keiner Weise in nähere Beziehung zur Sonne und zum Lichte gebracht als Varuṇa», dan veroorloven wij ons de opmerking te maken dat wie het niet versmaadt uit den Indogermaanschen voortijd licht te putten, geen recht heeft het getuigenis der overige Veda-saṃhitā's als niet bestaande aan te merken.

Het tweede gedeelte (die zu Grunde liegenden Motive) heeft ten doel, langs den weg van redeneering eene verklaring te vinden van de feiten waarmede wij in 't meer beschrijvende eerste gedeelte kennis maken. Het kan niemand bevreemden dat op sommige punten de zienswijze des schrijvers menigen lezer niet boven alle bedenking verheven zal schijnen, doch tevens zal men moeten erkennen dat hij zijne stellingen steeds met deugdelijke gronden tracht te staven en zijn gevoelen duidelijk en waardig weet voor te dragen. Ten voorbeeld strekke het betoog op blz. 123 dat het samenstel van denkbeelden met Varuṇa verbonden niet uit animistische voorstellingen kan ontstaan zijn. Zijn slotsom: «Varuṇa trägt keinerlei animistische oder fetischistische Spuren an sich, er konnte nicht nach dem Vorbilde eines älteren Naturgottes umgebildet werden, so kann er auch nicht aus animistischen oder fetischistischen Anfängen hervorgewachsen sein» drukt geheel onze eigene meening uit. Over 't algemeen geeft de schrijver waar hij over animistische theorieën spreekt o. a. in de inleiding blz. 9 vg., blijk van groote bezadigdheid. Op eene zeer juiste door hem gestelde vraag kunnen wij niet nalaten bijzonder de aandacht te vestigen; wij bedoelen deze zinsnede blz. 10: «Nun kann, glaube ich, bei Völkern, welche heute nur animistische Vorstellungen kennen, fraglich bleiben, ob sie je daneben auch auf jenem ersten Weg zu Naturgottheiten gekommen waren, aber ausgeschlossen kann letztere Annahme auch nicht ohne weiteres werden.» Wij zouden nog een stap verder willen gaan en vragen of er volken

bestaan welke «nur animistische Vorstellungen kennen». Een volledig antwoord op deze vraag vermogen wij niet te geven; alleen willen wij opmerken dat de volken van 't Maleisch-polynesische ras, wier geloof ons in allerlei geschriften als zuiver of hoofdzakelijk animistisch wordt voorgesteld, slechts ten gevolge van oppervlakkige kennis of stelselzucht of van beide te gelijk als zoodanig te boek staan. Alle Maleisch-polynesische volken vereeren in de eerste plaats hoogere wezens, Anitu's, die, blijkens de verspreiding van den term over 't gansche taalgebied, reeds door 't stamvolk vereerd werden; verder Sang hyangs, Empungs, enz.; bij de meeste is er een oppergod, die meermalen met de Zon of den Hemel vereenzelvigd wordt, en de naam van dezen bestaat dan uit een woord dat zoowel daglicht en dag, als zon, hemelsch licht aanduidt; hetgeen tamelijk wel overeenstemt met de begripsontwikkeling van *dyāus*, *Zeús*, enz. Wat nu de zielen der afgestorvenen betreft, dringt zich de vraag op: waarom wordt *ook* daaraan eer bewezen? Is het omdat die geacht worden van bovenaardschen oorsprong te wezen en, na eene wijle in 't aardse lichaam gekluisterd te zijn geweest, na den dood weder naar zalige gewesten teruggekeerd te zijn, of heeft die vereering een anderen grondslag? De vraag is, voor zoover wij weten, nooit gesteld, laat staan beantwoord.

Onder de vele verdiensten van 't hier aangekondigde boek behoort ook deze dat het geschreven is in eenvoudig, goed Hoogduitsch en niet in een zeker geleerdenjargon waarin sommige onzer Oostelijke bureu zoo veel behagen scheppen. Met vrijmoedigheid bevelen wij daarom de lezing van 't naar vorm en inhoud verdienstelijke geschrift van den heer Bohnenberger aan bij alle beoefenaars en vrienden der godsdienstwetenschap, overtuigd dat zij er nuttige leering uit zullen putten.

Over de herkomst van eenige telwoorden in 't Bargoensch

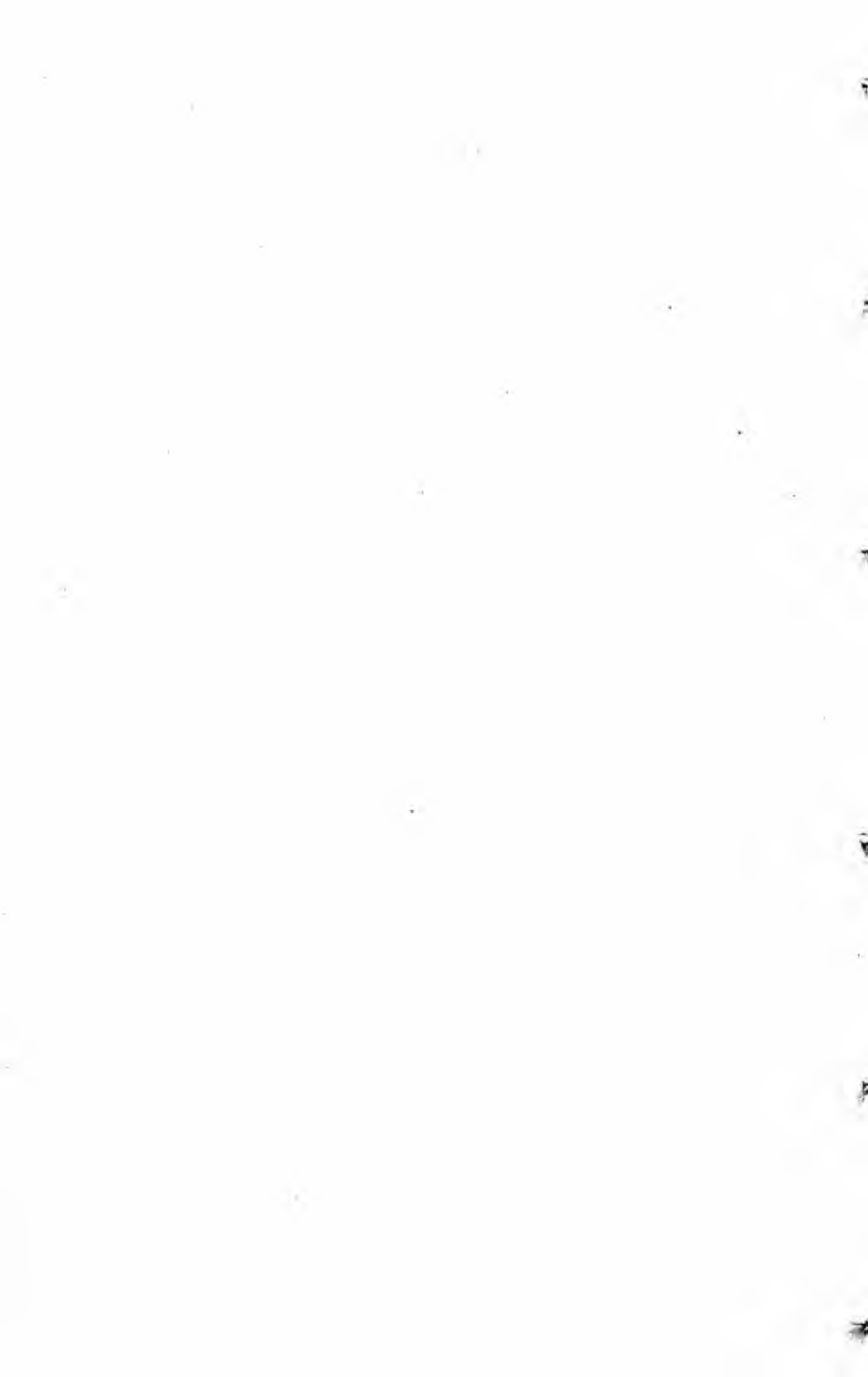
DER

Zuidindische kooplieden.

Feestbundel van Taal-, Letter-, Geschied- en Aardrijkskundige Bijdragen
ter gelegenheid van den 80^{en} geboortedag van

Dr. P. J. VETH.

Leiden, 1894.



'Onder den titel van Traders' Slang in Southern India komt in den Indian Antiquary, Februari 1894, een opstel voor, waarin de schrijver, Paṇḍit S. M. Natesa Sastri eenige aardige mededeelingen doet omtrent de gewoonte der kooplieden in Zuidelijk Indië om onder elkander zekere conventionele termen bij 't noemen van getallen te bezigen ten einde door oningewijden niet verstaan te worden. «Wanneer bijv. een handelaar eenen anderen vraagt hoeveel een zeker stuk doek kost, zal hij antwoorden: een puli, waarmede hij 10 ropijen bedoelt, want onder alle Tamilsche handelaren, van Kaap Komorin tot Tirupati toe, beteekent puli tien ropijen, terwijl het in de gewone taal «tigger» beduidt.»

De meest gebruikelijke geheimtelwoorden zijn, na weglating van een toevoegsel āṇḍai, wāṇḍai, dat eigenlijk niet bij het telwoord als zoodanig behoort, de volgende: 1. sā; 2. to (dō); 3. tiru; 4. pāt; 7. pičču; 8. wali; 9. tāya; 10. puli. Over 5 en 6 en de breuken later.

Paṇḍit Natesa Sastri geeft als zijn meening te kennen dat deze groep van telwoorden «which prevails in all the Tamil districts, is a purely arbitrary one, with no meaning for most of the words employed». Hij zou zulks niet gezegd hebben, indien hij de talen van den Indischen Archipel gekend had. Reeds het in den aanhef van 't opstel vermelde puli, tien, bereidt ons voor op het terugvinden van meer Maleisch-Polynesische telwoorden. Inderdaad zal ieder die geen vreemdeling is op 't gebied van den Indischen Archipel licht de meeste termen aanstonds herkennen, al is het niet zoo gemakkelijk uit te maken aan welk dialect ze ontleend zijn. Enkele woorden zijn, min of meer gewijzigd, algemeen Indonesisch; andere komen niet in alle talen des Archipels voor. Het is bijv. duidelijk dat woorden als tiru voor 3, pičču voor 7, wali voor 8 elke gedachte aan ontleening uit het Maleisch uitsluiten. Evenmin kan Atjehsch, Dajaksch, Makassaarsch, Bugineesch, Sundaneesch in aanmerking komen, want men vindt daarin niet al de opgegeven vormen terug. Het Javaansch heeft alle op één na, 't woord voor 9, want uit sanga kan tāya niet ontstaan zijn. Zoover wij kunnen nagaan blijft alleen een of andere Bataksche tongval over. Om 't overzicht gemakkelijker te maken, laten wij de koopmans telwoorden volgen vergeleken met de Bataksche en Javaansche.

1. sā	sa-	sa-
2. tō (dō)	dua	ro (ḍo)
3. tiru	tolu (Dairi tēlu)	tēlu
4. pāt	opat (Dairi ēpat)	pat (oud: pāt)

7. pičču	pitu	pitu
8. wali	uwalu	wolu (<i>oud</i> : wwalu)
9. tāya	siya	sanga
10. puli	pulu	puluh

Als namen van breuken geeft Paṇḍit Natesa Sastrī op: taṅgān = $\frac{1}{2}$; sendalai = $\frac{1}{3}$; karundalai = $\frac{1}{4}$. In taṅgān herkent men licht een afgeleiden vorm van Bataksch tonga (təŋgah), Maleisch tāngah, Javaansch tēngah enz.; vgl. Jav. tēngahan, de helft van iets. Sendalai bevat dalai = Bataksch, Maleisch, Javaansch enz. tali = $\frac{1}{2}$ suku. De oorspronkelijke *t* moet, volgens Tamilsche uitspraak, na een zachte letter *d* worden. Sen is te vergelijken met het Dairisch si, als aanduiders van eenheid, in betekenissen gelijk aan Tobasch, Mal., Jav. sa-, zoodat sendalai feitelijk overeenkomt met bijv. Jav. satali, een halve suku. Daar nu suku = $\frac{1}{4}$ is, zoo volgt dat sendalai = $\frac{1}{3}$ is. In Hollandsch geld is een tali, zooals men weet, gelijk aan een kwartje, terwijl de Spaansche mat met twee gulden zilver gelijk gesteld wordt. Karundalai, als zijnde $\frac{1}{4}$, moet «twee tali» of «t dubbele van een tali» beteekenen; karun is te ontleiden in karu, tweetal (vgl. Oudjavaansch karwa tweetal; vormelijk hetzelfde als Nieuwjav. karo, en Makassaarsch karuwa, tweede). Wegens de *r* zou men geneigd zijn den vorm niet voor Bataksch te houden.

De koopmanstermen voor 5 en 6, kulačču en kirāti weten wij niet te verklaren. Voor een-zestiende wordt sa-wisam, een hybridische verbinding van 't Indonesische voorvoegsel sa en het Tamil wisam, een zestiende.

Zooals reeds boven opgemerkt is, valt het moeielijk vooralsnog met juistheid te bepalen uit welke streek van den Indischen Archipel de Zuid-Indische handelaren de behandelde telwoorden ontvangen hebben, en daarom zal verder onderzoek noodig zijn, maar dit ééne staat vast: de Zuid-Indische kooplieden bezigen, wanneer zij in bedekte termen spreken, Maleisch-Polynesische telwoorden, min of meer verbasterd. Opmerking verdient dat in het Tamil-woordenboek van Winslow (i. v. pāṣei) 18 talen vermeld worden, en daaronder het Javaansch, Sāwagam (welks Sanskrit-vorm Jāvaka zou wezen)¹. Uit gegevens van verschillenden aard mag men opmaken dat er sedert de eerste eeuwen onzer jaartelling een levendig verkeer bestaan heeft tusschen Zuidelijk Voor-Indië en de eilanden van den Indischen Archipel, inzonderheid Sumatra en Java. Tot die gegevens behoort het voorkomen van Tamilwoorden in 't Maleisch, Atjehsch, Bataksch, Javaansch. Een nieuw bewijs voor dat verkeer leveren ons de telwoorden in 't bargoensch der Zuid-Indische kooplieden.

¹ Het bij Winslow p. 441 opgegeven Sāwasam is blijkbaar een verkeerd gelezen Sāwagam, daar de karakters voor ka en sa (Skr. ca) in Tamilschrift weinig verschillen.

Twee krijgstochten uit den Indischen Archipel

TEGEN

CEILON.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
6^e Volgreeks, dl. II (= Dl. 46).

's-Gravenhage, 1896.

De Singhaleesche Kronieken maken gewag van twee invallen die de bewoners van Ceilon te verduren hadden onder de regeering van Parākrama-bāhu III (1266—1301), van zekeren vorst Candrabhānu, die het bevel voerde over een leger van Jāvaka's¹. Het woord jāvaka beteekent «iemand uit Java», doch men weet dat de naam Java niet zelden ook op Sumatra wordt toegepast, zoodat wij zonder verdere gegevens niet kunnen uitmaken of Candrabhānu een Javaansch dan wel een Sumatraansch vorst was. In de «History of Ceylon» door W. Knighton (1845), blz. 156 wordt van den eersten inval in 1278 op de volgende wijze gesproken:

«In the eleventh year of this prince's (d.i. Parākrama-bāhu III) reign, a large army of Malays, under Chundrachano, made their appearance to invade the island. Fortunately for Ceylon, the army which the king had been but recently employing against the Malabars was still enrolled. The king, having previously despatched a small detachment to harass them on their march, advanced with promptitude with all his forces. The two wings of his army, which consisted of his cavalry and elephants, were headed by his nephew Weerabahu, and his brother, Buwaneko Chako, he himself leading on the centre in person. A dreadful conflict ensued, in which the Malays were so utterly destroyed, that a native historian compares their defeat to «a wood of reeds crushed and uprooted by the gust of a tempest».

Men ziet, de Engelsche schrijver noemt de invallers «Maleiers». Aangezien hij, zooals uit de verhaspeling der eigennamen, en trouwens uit zijn geheele boek blijkt, niet in staat was de bronnen in 't oorspronkelijke te lezen, moet hij den term «Maleier» aan eene of andere vertaling te danken hebben. Wat Lassen geeft in zijne «Indische Alterthumskunde», IV, 345, is onbruikbaar, en zijn bron, Upham's zoogenaamde vertaling der kronieken, is van de troebelste. Uit Valentijn's verward overzicht van de geschiedenis van Ceilon in D. V, 1 van zijn werk, wordt over 't onderwerp dat ons hier bezig houdt in 't geheel niets gezegd. Daarom zullen we hier twee stukken uit de kroniek Mahāvamsa, die de invallen der Jāvaka's beschrijven, in Pāli-tekst en vertaling mededeelen. De door ons gebruikte tekst is de door H. Sumaṅgala en Don Andris de Silva Batuwantudawa bezorgde uitgave van genoemde kroniek, tweede gedeelte, van hoofdstuk XXXVII tot CI, gedrukt te Colombo 1877.

¹ De j nit te spreken als de Engelsche j, bijv. in John; de e als tsj.

Het eerste stuk, hoofdst. LXXXIII, vs. 36—48, luidt als volgt:

athekādasame vasse sampatte tassa rājino |
 tadā Jāvakarājeko Candabhānūti vissuto ||
 «vayam pi Sogatā eva» iti māyaṃ vidhāya so |
 saddhiṃ Jāvakasenāya Kakkhalāya samotari ||
 sabbe te Jāvakā yodhā sabbatitthāvagāhino |
 visadiddhehi bāṇehi ghorasappanibhehi ye ||
 diṭṭhe-diṭṭhe jane duṭṭhā bādhāmānā nīrantaraṃ |
 kodhā sandhāvamānā tu sabbaṃ Laṅkaṃ vināsayuṃ ||
 pāvākāsanividdhastāṃ thānaṃ nīrāsani viya |
 Māghādibādhitaṃ Laṅkaṃ Jāvakā puna bādhayūṃ ||
 bhāgineyyaṃ tadā vīraṃ Virabāhumahīpatiṃ |
 rājā Jāvakayuddhāya saddhiṃ yodhehi pesayi ||
 ghoravesadharo Virabāhu-rāhu bhayaṅkaro |
 niruddhi Candabhānuṃ taṃ bhusaṃ raṇanabhaṅgane ||
 sa Sīhalabhāte vīre tattha-tattha niyojiya |
 saddhiṃ Jāvakayodhehi yuddhaṃ kattuṃ samārabhi ||
 yuddhe Jāvakayodhehi yantamutte laghuṃ-laghuṃ |
 visadiddhamukhe bāṇe bahudhābhīmukhābhathe ||
 lakkhavedi mahāyodhā Sīhalā ye dhanuddharā |
 tikkhasallehi bhallehi khaṇḍaso khaṇḍayimisu te ||
 Rāmo' va samaraṃ gantvā Virabāhumahīpati |
 rakkhase viya māresi lahu Jāvakayodhake ||
 mahāvegadharo Virabāhuverambamanthano |
 Jāvakārimahāraññaṃ paribhañji punappunaṃ ||
 evam eva[m] sa yujjhivā palāpetvāna Jāvake |
 paccatthirahitaṃ kāsī sabbaṃ Laṅkāmahitalaṃ ||

D.i. «In 't elfde jaar van dien vorst (Parākramabāhu III) was het dat zekere Javaansche ¹ koning, Candrabhānu geheeten, met een leger van Javanen te Kakkhalā landde na listig voorgegeven te hebben: «Ook wij zijn Buddhisten». De Javaansche krijgers, die alle van vergiftigde pijlen, aan gruwelijke slangen gelijk, voorzien waren, maakten zich van alle rivierovergangen meester, plaagden boosaardig onophoudelijk een ieder die hun in 't gezicht kwam, en richtten overal woedend rondlopende geheel Laṅkā (Ceilon) ten gronde. Laṅkā, dat door Māgha ² en anderen geplaagd was, werd nu weder door de Javanen gekweld, gelijk eene plaats die na door bliksemvuur geteisterd te zijn, te lijden heeft van een waterramp. Toen

¹ Wij bezigen dezen term zonder te beslissen of daarmee niet een Sumatraan kan bedoeld wezen.

² Māgha was een Zuidindisch veroveraar, die in 1214 't eiland aan zich onderwierp en tot 1236 daar als dwingeland regeerde.

zond de koning zijnen heldhaftigen neef, den regent Virabāhu met troepen om de Javanen te bestrijden. Virabāhu, die, ontzagwekkend uitgedost, vrees inboezemde, stuitte Candrabhānu met kracht op het slagveld, als ware hij de schrikverwekkende (demon) Rāhu, die maan en zon ¹ benauwt in 't hemelruim. Na de dappere Singhaleesche soldaten op verschillende plaatsen geposteerd te hebben, opende hij (Virabāhu) tegen de Javaansche krijgers het gevecht. Deze laatsten schoten met groote gezwindheid vergiftigde pijlen van hun bogen af, die echter overal door de scherpschutters onder de voortreffelijke Singhaleesche krijgslieden met hun scherpgepunte pijlen in de vaart werden gestuit en stuk geschoten. De regent Virabāhu doodde weldra de Javaansche krijgers, gelijk Rāma, ten strijde getogen, de Reuzen. Met groote onstuimigheid bracht Virabāhu den Javaanschen vijand herhaaldelijk de nederlaag toe, gelijk een hevige orkaan verwoesting aanricht in het wilde woud. Na aldus gestreden en de Javanen op de vlucht gedreven te hebben, bevrijdde hij den ganschen bodem van Laṅkā van vijanden.»

Eenige jaren later ondernam Candrabhānu, die over de geleden nederlaag blijkbaar niet voor goed afgeschrikt was, opnieuw een tocht tegen het eiland, en ditmaal na zijn leger met hulptroepen uit Zuidindië versterkt te hebben. Bij Knighton, blz. 158, lezen wij hieromtrent het volgende: «In the midst of these energetic labours, Prackrama was interrupted by the second invasion of Chundrachano, who now came, assisted by a large force of Pandians and Solleans, but who was a second time defeated and obliged to fly with precipitation.» De Mahāvamsa geeft het verhaal van deze gebeurtenis in hoofdst. LXXXVIII, vs. 62—75. De tekst luidt:

tasmīm kāle mahāyuddham katvā pubbe palāpito |
 Candabhānunarindo so Paṇḍu-Coḷādiratṭhato ||
 mahā-Dāmilayodhe ca rāsikatvā mahabbalo |
 saddhīm Jāvakasenāya Mahātiṭṭham samotari ||
 atho Padi-Kurundādiratṭhavāsī ca Sīhale |
 vasikatvāna rājā so gantvāna Subhappabbataṃ ||
 khandhāvāraṃ nibandhitvā gaṇhissāmīti Sīhalaṃ |
 na harissāmi te tasmā Munino dantadhātu yā ||
 saheva pattadhātuñca rajjañca mama dehi taṃ |
 no ce yuddham karohīti vatvā dūte ca pesayi ||
 tadā Vijayabāhu pi Virabāhumahipatiṃ |
 pakkosetvābhimantetvā sajjāpetvā mahābalaṃ ||
 aho ajja pan'amhākaṃ ubhinnaṃ bhujavikkamaṃ |
 passissāmīti vatvāna nikkhamitvā ubho pi te ||

¹ Eene woordspeling op den naam Candrabhānu, welks twee bestanddeelen „maan" en „zon" beteekenen.

Candabhānumahāsenam nirundhitvā samantato |
mahāyuddham pavattesuṃ Rāmayuddham va dārunam ||
tadā yuddhaparābhūtā veriyodhā nirāyudhā |
paribhramiṃsu thomiṃsu paṇamiṃsu bhayadditā ||
thambhiṃsu parikampiṃsu yāciṃsu saraṇaṃ raṇe |
rodiṃsu parideviṃsu bhitā veribhaṭṭā tadā ||
kānanābhimukhā keci sāgarābhimukhā pare |
pabbatābhimukhā caññe dhāviṃsu parito bhayā ||
evam eva[m] sa yujjhivā mārayitvā bahū bhaṭṭe |
Candabhānunarindaṃ taṃ palāpesi nirāyudham ||
athorodhavare tassa sabbe hatthituraṅgame |
khaggādini bahūn'eva āyudhāni mahādhanaṃ ||
jayasaṅkhaṃ jayacchattaṃ jayabheriṃ jayaddhajaṃ |
etāni pana sabbāni pesesi pitusantikaṃ ||

D. i. «Het was te dier tijd dat de koning Candrabhānu, die vroeger na een grooten slag op de vlucht was gejaagd, na eene groote krijgsmacht uit de rijken Pāṇḍya, Coḷa enz., alsook Tamilsche soldaten verzameld te hebben, met een leger van Javanen te Mahātīrtha landde. Daarop onderwierp genoemde koning de Singhaleezen die in de districten Padi, Kurunda ¹ enz. woonden en trok naar den berg Subha. Na daar zijn hoofdkwartier gevestigd te hebben, zond hij afgevaardigden (naar den koning van Ceilon) met de woorden: «Ik wil Ceilon in bezit nemen. Daarom zal ik u de tandrelik van den Wijze (Buddha) niet ontrooven. Geef mij die, benevens de bedelpotreliek en de heerschappij. Anders, maak u op ten strijde.» Toen liet Vijayabāhu (de rijksbestierder) den regent Virabāhu roepen, hield raad en liet eene groote krijgsmacht uitrusten. «Welaan! vandaag dan zullen wij zien hoe krachtig ons beider armen zijn», zeide Vijayabāhu, en daarop trokken beide uit. Na het groote leger van Candrabhānu van alle kanten ingesloten te hebben, leverden zij een grooten slag, vreeselijk als de strijd van Rāma (tegen de Reuzen). Toen leden de vijandelijke krijgers de nederlaag in den strijd; met verlies van hun wapens doolden zij rond, gaven zich over en onderwierpen zich, van angst vervuld; zij waren verstijfd van schrik, sidderden, smeekten om lijfsbehoud in den strijd; zij weenden, weeklaagden toen in hun angst, de vijandelijke soldaten. Sommigen vluchtten in de richting van de bosschen, anderen in die van de zee, anderen in die der bergen, wederom anderen liepen van vrees her- en derwaarts in alle richtingen. Na aldus vechtenderhand veel soldaten gedood te hebben, dreef hij (Virabāhu) dien koning Candrabhānu met achterlating van wapenen op de vlucht. Daarop maakte hij diens harem, alle olifanten en paarden, veel

¹ Deze twee districten worden ook vermeld in LXXXIII, vs. 16.

wapentuig, zwaarden enz. en een grooten schat gelds, den staatsieschelp-hoorn, den staatsiezonnenscherm, de staatsiepauk, den staatsiestandaard buit, en zond die alle aan zijnen vader.»

Zoo dan luidt het verhaal van Candrabhānu's mislukte krijgstochten naar Ceilon volgens den dichter van den Mahāvamsa. De voornaamste bijzonderheden die wij omtrent de Jāvaka's vernemen, zijn: dat zij gebruik maken van vergiftigde pijlen, en dat hun vorst verklaart een belijder te zijn van 't Buddhisme. Wel is waar schrijft de dichter der kroniek 't laatste toe aan geveinsdheid, doch daarvoor schijnt geen voldoende grond te bestaan. Dat Candrabhānu op zijn tweeden tocht Tamilsche hulptroepen in dienst heeft, die steeds getoond hadden verbitterde tegenstanders der Buddhisten te wezen, bewijst ook niet veel. Doch, hij zij een overtuigd Buddhist geweest of niet, in geen van beide gevallen vinden wij een gegeven om te beslissen of met Jāvaka's Javanen in engeren zin dan wel Sumatranen bedoeld zijn. De vermelding van vergiftigde pijlen bewijst alleen dat de vreemdelingen onder aanvoering van Candrabhānu uit den Indischen Archipel afkomstig waren, want op 't Indische vasteland was 't gebruik van zulke pijlen in den oorlog verboden. De naam Candrabhānu is zuiver Sanskrit, doch zoowel op Sumatra als op Java droegen de vorsten niet zelden zulke namen.

Van de geschiedenis van Java in de laatste helft der 13^e eeuw is ons betrekkelijk veel bekend, zoowel uit inheemsche als uit Chineesche bronnen. Van een Javaanschen vorst Candrabhānu wordt, voor zoover mij bekend is, nergens gewag gemaakt. Van den toestand op Sumatra omstreeks dien tijd weten wij nagenoeg niets. Alleen kunnen wij uit verschillende gegevens opmaken dat in verschillende streken van 't eiland de leer van Buddha ingang had gevonden.

Uit den naam Jāvaka valt, zooals reeds opgemerkt is, niets met zekerheid af te leiden. Het oorspronkelijke Sanskritwoord is ook in het Tamil overgegaan, onder den vorm S'āwagēr (gespeld Cāwakar), in 't meervoud, en S'āwagam. Het eerste wordt in Winslow's «Tamil and English Dictionary», kol. 441, vertaald met «Javanese»; het tweede, kol. 754, met «Javanese, Malacca», waaruit eene wanhopige verwarring blijkt tusschen Javaansch en Maleisch. Niet beter is wat bij S'āwas'am, kol. 441, opgegeven wordt: «One of the eighteen languages — the Malay language of Java»!

Wij behoeven de hoop niet op te geven dat de naam van Candrabhānu eenmaal op Sumatra of Java zal ontdekt worden, maar zoolang dat niet geschied is, moeten wij de vraag uit welke streek de tocht naar Ceilon ondernomen werd onbeslist laten. Alles te zamen genomen, zou ik geneigd wezen te veronderstellen dat de tocht van uit Sumatra ondernomen werd. Zooveel is echter zeker, dat Candrabhānu geen Mohammedaan was.



Een blik op het Indisch tooneel.

Het leemen wagentje. Indisch tooneelspel uit Sanskṛt en
Prākṛt in het Nederlandsch vertaald door J. PH. VOGEL.
Amsterdam, Scheltema & Holkema's Boekhandel. 1897.

De Gids, 62^e Jaargang.

Amsterdam, 1898.



Weinig meer dan een eeuw is het geleden, dat de Europeesche wereld in staat gesteld werd kennis te maken met de letterkunde der oude Indiërs. Het eerste kunstgewrocht waarmede men bekend werd was een tooneelstuk, de Çakuntalā van Kālidāsa, die in de smaakvolle vertolking van William Jones op de lezers in ons Westen eene machtige bekoring uitoefende, eene bekoring zooals een liefhebber van bloemen gevoelt bij de ontdekking van een sierlijk exotisch gewas, maar gemengd met verrassing, dat die vreemde plant door «ik en weet niet wat» herinnerde aan voortbrengselen van eigen bodem.

Ontegenzeggelijk is de belangstelling die men tegen het einde der vorige eeuw in Europa voor de Oudindische taal en letterkunde begon te gevoelen, gewekt door een werk dat tot het gebied der fraaie letteren behoort, maar toen die belangstelling eenmaal ontwaakt was, duurde het niet lang of het aantal weetgierigen nam toe, en naarmate de kring van onderzoek werd uitgebreid, naarmate men dieper in de ontgonnen mijn groef, ontwaarde men met stijgende geestdrift, dat er schatten van allerlei aard aan 't licht kwamen. Het bleek dat de Indiërs in hunne fabelen en vertellingen eene onuitputtelijke verbeeldingskracht ten toon spreidden; dat hun sprekenwijsheid gerust de vergelijking met die van eenig ander volk der oudheid en der nieuwere tijden kon doorstaan; dat hun heldendichten groot-sche scheppingen waren; dat zij in sommige vakken van kennis, als rekenkunst, algebra en spraakkunst eene bewonderenswaardige hoogte bereikt hadden; en bovenal, dat hunne gewijde oorkonden en hunne wijsgeerige bespiegelingen en wegens den eerbiedwaardigen ouderdom en wegens de vaak diepzinnige denkbeelden, daarin vervat, geacht mogen worden te behooren tot de merkwaardigste voortbrengselen van den menschelijken geest. Geen wonder dat er in Europa mannen waren als Friedrich Schlegel, die met romantischen gloed de wijsheid der Brahmanen verheerlijkten, en als Schopenhauer, die verklaarde geen stichtelijker lectuur te kennen dan de Upaniṣads.

Het spreekt van zelf, dat bij het toenemend aantal der beoefenaars van 't Sanskrit en de Indische letterkunde, verschillende stroomingen en richtingen ontstonden. De eenen voelden zich meer aangetrokken tot de studie der fraaie literatuur; de anderen stelden meer belang in 't oudheidkundig onderzoek; weêr anderen verdiepten zich bij voorkeur in de oudste godsdienstige oorkonden der Brahmanen, de Veda's, terwijl eindelijk, vooral

in de laatste helft dezer eeuw, de gewijde schriften der Buddhisten zich in eene bijzondere belangstelling mochten verheugen.

Het is een onvermijdelijk gevolg van de steeds toenemende te bewerken stof en de daarmee gepaard gaande splitsing van arbeid, dat het gansche veld der Indische studiën moeilijk meer te overzien is, en daarom zal men in onzen tijd zeker weinig geleerden kunnen aanwijzen, die zich in elk tijdperk der Indische letterkunde even gemakkelijk bewegen. Desniettegenstaande ontbreekt het over 't algemeen zelfs dengenen die een onderdeel van het geheel tot een onderwerp van voortgezet onderzoek uitgekozen hebben, niet aan belangstelling in en waardeering van hetgeen hun vakgenooten, al is het in een ander gedeelte van het gebied, verrichten. Bij slot van rekening bestaat er verband tusschen alle uitingen van den Indischen geest, en wie volkomen verwaarloost zijn blik te richten op die uitingen in eenig tijdperk van ontwikkeling van het Indische leven, zal ondervinden dat hij zulks niet ongestraft kan doen.

Tot de voortbrengselen der Indische letterkunde die wel geschikt zijn om bij het Europeesche publiek geen ongunstigen indruk te weeg te brengen, omdat ze weinig bevatten wat met onzen smaak strijdt, behooren de tooneelstukken.

I.

De beginselen van 't Indisch tooneel — gelijk trouwens van elk ander — zijn in duisternis gehuld. Het laat zich zelfs niet bij benadering vaststellen omstreeks welken tijd het drama in Indië als een literarische kunstvorm erkend is geworden. Uit de voor tooneelspel en tooneelstuk gebruikelijke namen, te weten *nāṭya*, *nāṭaka*, blijkt echter wel zóveel dat het drama ginds zich ontwikkeld heeft uit volksschouwspelen, waarbij mimische dansen de hoofdrol spelen, en ook, dat het zijn ontstaan niet aan uitheemschen invloed te danken heeft. Beide zooeven genoemde termen toch zijn uit een volkstongval in 't Sanskrit opgenomen, hoewel woorden van denzelfden stam en wel in ouderen, onverbasterden vorm in 't Sanskrit voorkomen, als *nṛtta*, *nartaka*, *nṛtya*. De twee eerste termen beteekenen evenwel «dans, danser» in 't algemeen, *nṛtya* «pantomime», terwijl dezelfde uitdrukkingen naar de uitspraak der volksklassen meer bepaald op mimische dansen werden toegepast. De mimische dans der Indiërs bestond — en bestaat nu nog onder den welbekenden naam *nāṭj*, de hedendaagsche uitspraak van *nāṭya* — daarin, dat door lichaamsbewegingen en gebaren uitdrukking wordt gegeven aan zekere gemoedsaandoeningen en stemmingen. Die mimische dans wordt begeleid door muziek, waarvan de melodie in overeenstemming is met hetgeen door den dans moet uitge-

drukt worden, en waarvan de rhythmus de uitingen van hartstocht, om zoo te zeggen dwingt, de maat van 't schoone niet te overschrijden. Gedurende de vertooning wordt door den danser of de danseres ook gesproken en gezongen. Nu behoeven wij ons slechts voor te stellen dat twee mimmen tegenover elkander, volgens de regelen hunner kunst, lucht geven aan hunne gevoelens of gewaarwordingen ten aanzien van eene zaak die beiden aangaat, en wij zullen ons dan licht kunnen verklaren hoe zich daaruit de dramatische dialoog ontwikkeld heeft. Aan dramatische stoffen ontbrak het in Indië niet: men kon kiezen uit een onuitputtelijken voorraad van mythen, sagen en legenden, die alle een min of meer gewijd karakter hadden, zoodat eene aanschouwelijke voorstelling er van eer als verdienstelijk en den volke nuttig dan het tegendeel werd beschouwd. Voor vertooningen uit lager sfeer, uit het dagelijksch leven kon men de toevlucht nemen tot de fabelen en vertellingen die zoo niet iets verheveners, dan toch lessen van niet te versmaden levenswijsheid bevatten.

Wat de Indiërs zelve fabelen over den oorsprong van hun tooneel, zou geen aandacht verdienen, ware het niet dat er in hun theorie twee zeer kenmerkende trekken voorkomen. Zij schrijven de uitvinding van het drama — theoretisch eene verbinding van dans, mimiek en rede — toe aan den mythischen Wijze Bharata. De eerste vertooning van een tooneelstuk had plaats in den hemel, waar de Gandharvas of hemelsche zangers en de Apsarasen of Nymfen, door Bharata als regisseur gedrild, de rollen vervulden. Het is duidelijk dat deze theorie verzonnen is in een tijd toen het drama reeds ten volle ontwikkeld was, en in zooverre heeft ze niet de minste waarde, maar men leert er uit dat het drama in de meening der Hindoes een verheven oorsprong had en een godsdienstig karakter droeg. Men weet, dat ook bij andere volken dramatische vertooningen in nauw verband stonden met godsdienstige feesten.

Er bestaan gegevens waaruit men moet opmaken dat dramatische vertooningen reeds in de vierde eeuw vóór onze jaartelling bij de Indiërs niet ongewoon waren, doch daaruit volgt nog niet, dat er naar de regelen der kunst vervaardigde tooneelstukken werden opgevoerd. In allen gevalle is er van zulke teksten uit dien tijd geen spoor meer overgebleven en dagteekenen de oudste ons bekende tooneelstukken uit een veel later tijd. Anderzijds moet opgemerkt worden, dat deze laatste in al hun eigenaardigheden het kenmerk dragen van eene kunst die eene lange ontwikkelingsgeschiedenis achter zich heeft. In de eerste plaats treft ons het groote aantal personen dat in laatstbedoelde drama's optreedt, en ten andere de vaste regel volgens welke de handelende personen zich van 't Sanskrit of van verschillende gewestelijke talen zgn. Prakrits bedienen, al naarmate van den rang

dien zij in de maatschappij innemen. Let men op den vorm waarin zich die gewestelijke talen vertoonen, dan bespeurt men dat die een anderen toestand vertegenwoordigt dan die waarin zulk een taal zich bevond in den tijd bv. van Kālidāsa. Dit geldt ten minste van de meeste tongvallen. Daaruit volgt dat de oudste ons bekende tooneelschrijvers zich niet alleen ten opzichte van het Sanskrit — want dit spreekt van zelf —, maar ook bij 't gebruik van de soorten van Prākrit, die zij hun personen in den mond legden, hielden aan van ouds overgeleverde voorbeelden. Met andere woorden, het door hen gebezigde Prākrit was, in de meeste gevallen althans, in hun tijd reeds verouderd. Zoo iets laat zich toch moeilijk anders verklaren, dan door aan te nemen dat de dichters, in overeenstemming met den Indischen eerbied voor de overlevering, oudere toonbeelden, ten minste in uiterlijkheden, navolgden.

Het kan niet missen of drama's van zulk eene samenstelling konden alleen begrepen en genoten worden door personen van groote literarische ontwikkeling. Het gebruik van de hooge taal, het Sanskrit, leverde nog de minste zwarigheden op, want te allen tijde is het aantal dergenen die Sanskrit kennen in Indië legio geweest, en nog heden ten dage verstaat elk wezenlijk beschaafd Indiër de heilige taal ¹, maar met de verouderde Prākrits is dat niet het geval. Het is waar, al die Prākrits zijn onderling verwant en de Hindoes zijn van oudsher gewend om zich in 't gebruik van meer dan ééne taal te oefenen; daarbij zijn zij zeldzaam vlug van bevatting, maar met dat al is en blijft het verstaan van een geheel Indisch drama een kunstgenot dat alleen voor een uitgelezen publiek toegankelijk is.

Een natuurlijk gevolg der verfijning van 't Indisch drama was, dat het ophield een volksschouwspel te wezen, zooals het toch oorspronkelijk moet geweest zijn. Alleen kluchten van de laagste soort konden voor het groote publiek eenige aantrekkelijkheid behouden, en zulke stukken worden ook tegenwoordig hier en daar vertoond, maar ze missen alle kunstwaarde. De hoogere vormen van tooneelkunst, die eenmaal zeer talrijk vertegenwoordigd waren, zijn in onbruik geraakt, en wanneer nu en dan een drama, zooals de Çakuntalā, in onzen tijd voor een Indisch publiek wordt opgevoerd, dan is het de galvaniseering van een dood lichaam, onder Europeeschen invloed.

De vertooning van een drama placht te geschieden bij plechtige gelegenheden, als daar zijn: het lentefeest, of een anderen aan deze of gene godheid gewijden dag; de kroning van een vorst; de inwijding van eene

¹ Tot de wezenlijk beschaafde «Hindoes» rekene men niet de Engelsch sprekende, met een vernis van Europeesche beschaving of wat daarvoor doorgaat bestreken, beeftende en whisky-drinkende Baboes van Bengalen.

woning of eene stad; een huwelijk; de geboorte van een zoon; eene kermis. Van sommige stukken vernemen wij in het voorspel voor en bij welke bijzondere plechtige gelegenheid het vervaardigd en vertoond werd, en als daarbij een vorst of ander persoon met name genoemd wordt, van wien ons de datum van elders bekend is, kunnen wij ook vaststellen in of om welken tijd het stuk vervaardigd is, doch dit behoort tot de uitzonderingen.

Men mag veronderstellen dat de auteurs van een tooneelspel niet altoos op eene bijzondere gelegenheid gewacht hebben, alvorens hun gewrocht in 't licht te zenden. Ten bewijze hiervan mogen wij ons beroepen op het voorbeeld van de *Mṛcchakaṭikā* of Het Leemen Wagentje, het door Dr. Vogel vertaalde tooneelspel. Immers daarvan zegt de regisseur in het voorspel, dat het geschreven is door Koning *Çūdraka*, die blijkens hetgeen tot diens lof gezegd wordt, niet meer in het rijk der levenden behoort. Gesteld eens dat deze uitermate apocriefe vorstelijke dichter werkelijk bestaan heeft, en dat hij op honderdjarigen leeftijd vrijwillig den brandstapel beklom, dan wordt er toch niet bijgevoegd dat *Çūdraka* zijn werk voor eene bijzondere gelegenheid bestemd had. De geheele manier waarop van den beroemden — maar volkomen onbekenden — Koning *Çūdraka* gesproken wordt, maakt den indruk dat de werkelijke dichter zijn eigen naam verzwijgt. Dit zal menigeen bevreemden; hier in Europa zijn er die meer tot eigen behagen dan tot dat van het publiek, meer tot eigen verheerlijking dan tot die van de kunst schrijven en de persen doen zweeten, maar in Indië zijn de oudere en meest grootsche gewrochten, met weinig uitzonderingen, of anoniem of pseudoniem. Wie de gewoonten en eigenaardigheden der Indiërs in de oudere tijdperken hunner beschaving kent, zal in de handelwijze van den man, dien wij voor den waren auteur van Het Leemen Wagentje houden, niets ongehoords zien, zelfs niets vreemds vinden.

II.

Dr. Vogel heeft met zijne Nederlandsche vertaling van de *Mṛcchakaṭikā* een goed werk verricht. Uit de Inleiding des vertalers kan ieder, die het nog niet wist, zien hoe er reeds ettelijke vertolkingen elders verschenen zijn. De eerste Europeesche vertaling werd nu ruim zeventig jaren geleden door den Engelschen Sanskritist H. H. Wilson geleverd. Wilson's werk werd door Langlois in 't Fransch, en door Wolff in het Hoogduitsch overgezet. Niet vóór 1860 verscheen de eerste rechtstreeksche Fransche vertaling door Fauche, in 1876 gevolgd door die van Regnaud. Van de Hoogduitsche vertolkingen is de eerste die van Böhrling in 1876; daarop volgden die van Fritze en Kellner. In 't Deensch werd de *Mṛcchakaṭikā* overgezet door E. Brandes; in het Italiaansch door Kerbaker; in 't Russisch door

Kossowitsj. Over de verschillende z.g. tooneelbewerkingen, o.a. de in Amsterdam opgevoerde Vasantasenā, behoeven wij niet uit te weiden; de medegedeelde lijst is, hoe dan ook, toch welsprekend: ze levert het bewijs dat wij hier te lande, zooals gewoonlijk, wederom achteraan komen. Trouwens in welk opzicht zijn wij niet achterlijk in vergelijking, ik wil niet eens zeggen met grotere landen, maar met het wakkere kleine Denemarken?

De Mṛcchakaṭikā wordt, zooals Dr. Vogel opmerkt, vrij algemeen voor het oudste der bewaard gebleven Indische tooneelstukken gehouden; o.i. te recht. De techniek is zóó onbeholpen, vergeleken met die van alle overige stukken, dat men zich moeilijk kan voorstellen hoe een dichter zich daarmee kon tevreden stellen, indien hij bij voorgangers of tijdgenooten iets beters gevonden had. De stijl heeft, bij alle stoutheid in sommige beelden, een waas van eenvoudigheid en mindere gepolijstheid dan die van Kālidāsa, om van de gemanieerde taal van een Daṇḍin, een Subandhu, een Bāṇa, een Bhavabhūti te zwijgen. De eigenaardigheid dat het stuk in den proloog wordt toegeschreven aan een dichter die vroeger heet geleefd te hebben, versterkt ons in het vermoeden dat het drama valt in een tijdperk toen het nog mode was het vaderschap van een geschrift aan een mythische, of oudere historische of wel zuiver verdichte persoonlijkheid toe te kennen. Van een ander gedeelte der letterkunde, de astronomisch-astrologische werken, zijn *alle* — en 't aantal is niet gering — pseudoniem, tot in den tijd van Āryabhaṭa, einde der 5^{de} eeuw. Na Āryabhaṭa zijn *alle* werken in hetzelfde vak uitgegeven onder den naam van de werkelijke schrijvers.

Bij de behandeling van dit vraagstuk is het niet overbodig na te gaan wat men van den reeds meermalen genoemden Koning Çūdraka te denken heeft. «Algemeen is men van oordeel», zegt Dr. Vogel, «dat, zooals in Indië niet ongebruikelijk was, het stuk door den vervaardiger is gesteld op naam van zijn vorstelijken beschermer.» Voorzeker, van het bedoelde gebruik zijn er voorbeelden bekend, maar wat heeft dat te maken met den heuschen of verdichten Koning Çūdraka? Deze wordt voorgesteld als geleefd te hebben in een tijd dien de régisseur en zijn geslacht niet heeft bijgewoond. Dit wordt duidelijk genoeg te kennen gegeven door het eenvoudige woordje *babhūva* in de derde strofe en blijkt ten overvloede uit het nog kleiner, maar veelbeteekenend woordje *kila*. Nu kan iemand die reeds overleden is, toch moeilijk de patroon wezen van iemand die jaren, misschien eeuwen daarna geboren is. Wat men van dat algemeen gevoelen dus te denken heeft, blijve aan 't oordeel van den lezer overgelaten.

De tijd der vervaardiging van de Mṛcchakaṭikā is onzeker, en wat geleerden daarover geschreven hebben, kunnen wij met stilzwijgen voorbijgaan,

daar zij de eenige bruikbare gegevens, welke eenigermate strekken kunnen om ten ruwe dien tijd te bepalen, buiten beschouwing hebben gelaten. Het eerste gegeven is de vermelding van het betelgebruik met kamfer¹. In de oudere literatuur komt de gewoonte van het betelkauwen niet voor, en de kamfer evenmin; het woord voor «kamfer» is zelfs vreemd en blijkbaar aan een Indonesische taal, hetzij rechtstreeks of middellijk, ontleend. Ook het betelkauwen is vermoedelijk van den Indischen Archipel uit ingevoerd, want het heeft in die gewesten eene beteekenis, terwijl het in Voor-Indië die niet heeft. Ten tijde van het oudste, door Caraka bewerkte leerboek der Geneeskunde wordt, bij de behandeling van genotmiddelen, van betel en kamfer niet gerept, doch in het latere standaardwerk over hetzelfde vak, toegeschreven aan den verdichten wijze Suçruta, vindt men in het overeenkomstige hoofdstuk het gebruik vermeld. Dat dit in de zesde eeuw reeds algemeen in zwang was, weten wij met volle zekerheid. Nu leeren we uit Buddhistische bronnen dat Caraka lijfarts was van den Çaka-vorst Kaniška, waaruit volgt dat Caraka leefde in de eerste eeuw onzer jaartelling. De invoering van de kamfer en van het betelgebruik moet dus geschied zijn in het tijdperk dat er verlopen is tusschen Caraka en Suçruta. Nu weten wij wel is waar niet wanneer het leerboek van Suçruta verschenen is, maar van elders, zooals reeds gezegd, is ons bekend dat in de 6^{de} eeuw het betelgebruik algemeen in zwang was. Verder mogen we op inwendige gronden Suçruta vóór 500 na Chr. stellen. De Mṛcchakaṭikā kan dus in geen geval ouder zijn dan de 2^{de} eeuw onzer jaartelling en voorlooppig mag men den datum er van iets later stellen.

Het tweede gegeven is eene plaats waaruit bekendheid blijkt met de Grieksche astrologie², en wel niet enkel bij geleerden, maar bij weinig beschaafde lieden. De Grieksche astrologie, in den vorm waarin wij die bij de Indische schrijvers aantreffen, kan kwalijk vóór 300 na Chr. ingevoerd zijn en is natuurlijk eerst later tot het volk doorgedrongen. Alles in aanmerking genomen, zouden wij op uit- en inwendige gronden meenen, dat de datum van de Mṛcchakaṭikā ten ruwe kan gesteld worden op 400 na Chr.

Het is, ook voor den gewonen lezer, van eenig belang dat eenigermate de grenzen worden vastgesteld van het tijdvak, waarbinnen de vervaardiging van een tooneelstuk als Het Leemen Wagentje valt. Want in geen enkel ander Indisch drama ziet men zulk een levendig en veelzijdig tafereel van het Indische leven ontrold als in dit merkwaardige voortbrengsel der Indische letterkunde. In Europa is men gewoon te spreken van het «onveranderlijke Oosten», doch die uitdrukking moet niet al te letterlijk genomen

¹ In den tekst van Stenzler op bl. 71, 6; bij Vogel op blz. 85, r. 2 v. o.

² Bij Stenzler blz. 100, 6—10; bij Vogel 91, 13 v. o.

worden en past niet bijzonder goed voor Indië. Er hebben in de meer dan drie duizend jaar, dat wij de uitingen van den Indischen geest, de zeden en gebruiken, en tot op zekere hoogte de staatkundige geschiedenis kunnen nagaan, zeer belangrijke veranderingen plaats gegrepen. Tegenover eenige blijvende karaktertrekken en neigingen die men bij de Indiërs in alle tijdperken kan ontdekken, staan onmiskenbare verschillen van ingrijpenden aard. Indië heeft tijden van bloei en van verval gekend, evenals andere landen, ook in Europa; tijdperken van weelde en van armoede hebben ook dáár elkaar afgewisseld.

De maatschappij die ons in Het Leemen Wagentje geschilderd wordt, vertoont al de licht- en schaduwzijden van het Indische volkskarakter in een tijd van verfijnde, hoezeer niet in alle opzichten gezonde beschaving, en van groote weelde, ondanks het wanbestuur van een onwaardig vorst, die dan ook door eene omwenteling kroon en leven verliest. Aan literarische beschaving ontbrak het in het bloeiende Ujjayinī — waar de handeling voorvalt — niet, zoodat de zwager des konings, een onwetende woesteling, die uit de heffe des volks gesproten, zijn rijkdom aan willekeurig gunstbetoon te danken had, zich in ieders oogen belachelijk en verachtelijk maakte door zijne mislukte pogingen om te toonen dat ook hij de hoofdfiguren der nationale heldendichten kende. De heldin van het stuk, de hetaere Vasantasenā, had zulk eene zorgvuldige opvoeding genoten dat zij zuiver en sierlijk Sanskrit sprak.

Het is den dichter niet te doen geweest een tafereel ten toon te stellen waarop de personen alleen als stoffage, als in kostuum van den tijd gekleede figuranten dienst doen. De personen die hij laat optreden zijn handelende personen, wier sterk sprekende individualiteit zich openbaart in omstandigheden die van hun wil onafhankelijk zijn. Die omstandigheden zijn niet hun werk, maar de wijze waarop zij zich gedragen, is het wel.

In de groote verscheidenheid van karakters, welke hier en daar met te scherpe kleuren geschilderd zijn, ontmoeten wij slechts twee personen die als staande typen van 't Indische tooneel mogen beschouwd worden; de eerste is de Vidūṣaka of koddige figuur, de tegenhanger van den Gracioso in het Spaansche drama en den clown bij Shakespear; de andere is de Viṭa of losbol. Maar hoe eigenaardig, hoe individueel zijn ook deze twee in de Mṛcchakatikā, en hoe heeft de dichter deze conventioneele personages dienstbaar weten te maken aan de ontwikkeling der gebeurtenissen. In 't algemeen dragen alle dramatis personae bij tot de ontkenning, evenals schijnbaar de onbeduidendste voorvallen schakels vormen van het geheel. De korte inhoud van het stuk moge hier in verhalenden vorm volgen.

Te Ujjayinī, de weelderige hoofdstad van Avanti, leefde zekere hetaere,

Vasantasenā, beeldschoon, rijk, fijn beschaafd en, wat bij vrouwen van hare klasse eene uitzondering is, vrij van alle baatzucht. Op zekeren dag had zij in een der stadsparken den brahmaanschen gildemeester Cārudatta ontmoet, een man die in den bloei der jaren staande, ten gevolge van overgroote mildheid tot armoede vervallen was. Deze omstandigheid, wel verre van haar af te schrikken, verhief hem in hare oogen, zoodat zij in haar hart den wensch voelde opkomen aan hem alleen toe te behooren en alle aanzoeken van anderen afwees. Onder hare talrijke aanbidders behoorde ook de zwager des konings, met name Samsthānaka, een verachtelijk wezen, zonder opvoeding, kwaadaardig, nietig, laf, trotsch op zijn rijkdom, kortom de type van een parvenu van de gemeenste soort. Eens van Cārudatta's deugden hoorende gewagen, zeide hij: «Wat kunnen dat wel voor deugden zijn als men bij hem aan huis niet eens wat te eten kan krijgen?» Daarbij was hij een woesteling. Reeds lang had hij om de gunst van de schoone hetaere gedongen zonder te slagen, toen het toeval hem scheen te willen begunstigen. Eens tegen den avond zag hij Vasantasenā op straat en in gezelschap van een Viṭa achtervolgde hij haar, om haar lastig te vallen met zijn onbeschaamd aanzoek. Met verachting wijst Vasantasenā hem af, ondanks het gevaar dat haar van den kant des voor niets terugdeinzenden ellendelings bedreigde. Gelukkig dat zij deels door den Viṭa, deels door de invallende duisternis geholpen, kon ontsnappen en de wijk nemen in een nabijgelegen huis, dat, zooals zij nu eerst door eene uiting van Samsthānaka te weten kwam, door Cārudatta bewoond werd. Zelfs tot in huis werd zij vervolgd, doch zij had de voorzorg genomen het licht uit te doen, zoodat de indringer, door de duisternis misleid, het dienstmeisje van Cārudatta bij de haren grijpt. Door de tegenwoordigheid van Maitreya, den Vidūṣaka, wordt de vergissing ontdekt, en teleurgesteld druipt de koningszwager af. Intusschen komt Cārudatta binnen, die, niet wetende dat Vasantasenā bij hem de wijk heeft genomen, in de duisternis haar voor zijne dienstmaagd aanziet en haar een mantel, het geschenk van een vriend, reikt, opdat zij zijn zontje daarmede tegen de koele avondlucht beschermen zou. Door Maitreya uit den droom geholpen, vraagt hij Vasantasenā om verschooning, terwijl zij op hare beurt hare verontschuldiging voor hare driestheid aanbiedt, en, uit zijn hoffelijk antwoord opmakende, dat hij haar niet ongenegen is, bedenkt zij een middel dat de gelegenheid kan openen de wederzijdsche kennismaking voort te zetten. Veinzende dat de booswichten haar om hare sieraden vervolgen, verzoekt zij die hem in bewaring te mogen geven, hetgeen Cārudatta na eenig tegenstribbelen bewilligt. Daarop vergezelden Cārudatta en Maitreya haar door de nachtelijke straat naar hare woning. Bij hunne terugkomst,

werd de bewaking van het gouden sieraadkistje door den gildemeester aan den Vidūṣaka toevertrouwd.

Sedert dien avond voelde Vasantasenā een onuitbluschbaren liefdegloed in haren boezem, maar hoe zou zij den geliefden man weder te zien krijgen? Uit eigen beweging hem opzoeken? Dat zou een onberaden stap wezen, want hij zou in 't besef, haar geen wederdienst te kunnen bewijzen, te fier zijn een tweede ontmoeting met haar te hebben. Zij had dit reeds op den bewusten avond begrepen en daarom het juweelenkistje achtergelaten. Terwijl zij in een vertrouwelijk gesprek met haar kamermeisje Madanikā heur hart uitstortte, had er in de nabijheid van hare woning een heftig tooneel plaats. Een ongelukkig speler, van beroep een wrijfmeester, werd door den speelbaas en een medespeler vervolgd omdat hij niet in staat was zijne schuld te betalen; hij werd achterhaald en voortgesleurd, doch door een anderen speler, Darduraka, die medelijden met den sukkel had, uit de handen zijner vervolgers bevrijd en in de gelegenheid gesteld in de woning der hetaere een toevlucht te vinden. Vasantasenā ontving hem met hare gewone minzaamheid en toen zij uit zijnen mond vernam dat hij vroeger bij Cārudatta in dienst was geweest, was zij zóó verrukt, dat zij haar gouden armband door haar dienstmeisje aan de tierende schuldeischers liet toekomen. Dankbaar jegens zijne weldoenster, verwijderde zich de wrijfmeester, na zijn vast besluit kenbaar gemaakt te hebben om uit berouw over zijn zondig leven een Buddhistische monnik te worden. Het scheen dat de arme zondaar, nauwelijks aan het eene gevaar ontsnapt, bestemd was om een ander, veel grooter gevaar in den muil te loopen. Want een razende olifant was losgebroken, alles op straat vernielende wat hem tegemoet kwam. Reeds had het woedende dier den gewezen wrijfmeester tusschen de tanden opgenomen, toen een moedig jonkman met een in der haast opgeraapt ijzeren staaf den olifant een slag toebracht, en zodoende den Buddhist uit diens benarden toestand redde. Die stoutmoedige jonkman was Kaṇṇapūraka, een der bedienden van Vasantasenā. Zijn stoute daad was begrijpelijkerwijs door de aanschouwers met toejuichingen begroet; een onbekende uit het publiek had hem ter belooning een overkleed toegeworpen, dat Kaṇṇapūraka met rechtmatigen trots aan zijn meesteres vertoonde. Bij 't beschouwen van het kleedingstuk zag Vasantasenā dat het gemerkt was met den naam van Cārudatta. In blijde verrassing hulde zij heur leden in het kleedingstuk. «Vindt ge dat het Mejuffrouw goedstaat?» vroeg het kamermeisje aan Kaṇṇapūraka. «Ja», was het antwoord, «het staat Mejuffrouw goed». Toen hij nu van zijne meesteres een goede fooi kreeg, kon hij niet nalaten te verklaren: «Nu staat het Mejuffrouw bijzonder goed».

Korten tijd na deze gebeurtenissen gebeurde het, dat Cārudatta met zijn onafscheidelijken Maitreya 's avonds laat thuis kwam van een concert. Nadat de huisknecht beiden de voeten gewasschen en het kistje met sieraden, dat hij zelf over dag in bewaring houdt, aan Maitreya overgegeven heeft, leggen de twee vrienden zich te slapen. Toen alles in diepe rust was, werd er ingebroken door zekeren Çarvilaka, een jongen brahmaan van goeden huize, maar loszinnig en zóó diep gevallen, dat hij zich niet schaamt diefstal te plegen, in de hoop met het gestolen goed zijne beminde Madanikā, die wij als kamermeisje van Vasantasenā hebben leeren kennen, vrij te koopen. Het lot begunstigde dien nacht zijne onderneming: door eenige woorden die Maitreya in den slaap uitbrengt, wordt de dief opmerkzaam op het gouden kistje. Hij aarzelt eenen armen drommel, die evenals hij zelf van goeden huize is, te berooven, doch bij het hooren van wat de slapende in zijn droom verder uit, paait hij zijn geweten, maakt zich van het kistje meester en verlaat het huis op het oogenblik dat de dienstmeid, die bespeurd heeft dat er ingebroken is, ontsteld aan komt loopen om den Vidūṣaka wakker te maken. Het geheele gezin geraakt nu in rep en roer; men komt tot de ontdekking dat het kistje gestolen is. Welk een schande, een toevertrouwd pand niet te kunnen teruggeven en verdacht te worden van oneerlijkheid! De brave huisvrouw van Cārudatta, die beseftte dat men ten minste niet mocht verzuimen elke verdenking van oneerlijkheid af te wenden, wist op de meest kiesche wijze haren man te bewegen een kostbaar parelsnoer, haar eigendom ¹, aan te nemen, opdat dit als vergoeding aan de eigenares van de sieraden zou kunnen aangeboden worden. Aan Maitreya werd de taak opgedragen — het was intusschen ochtend geworden — het parelsnoer over te brengen en met de noodige toelichtingen aan te bieden.

Terwijl de Vidūṣaka op weg was naar 't verblijf van Vasantasenā, viel daar 't een en ander voor, dat van beslissenden invloed zou zijn op den verderen loop der gebeurtenissen. De in verliefd gepeins verzonkene heetaere ontving van hare moeder, die de idealistische neigingen harer dochter geenszins deelde, de boodschap dat de zwager des konings een dichten wagen gezonden had, en daarbij een geschenk in juweelen van groote waarde, weshalve zij hare dochter verzocht den invloedrijken rijkard ter wille te zijn. Hevig vertoornd en verontwaardigd gaf Vasantasenā tot bescheid dat zij hare moeder verzocht haar nooit meer met zulk een voorstel lastig te vallen, indien het leven harer dochter haar lief was. Ongeveer te

¹ Volgens Indisch recht is het particulier eigendom der vrouw onaantastbaar voor den echtgenoot; in dit opzicht vooruit bij de wetgeving in de meeste Europeesche landen.

zelfder tijd kwam Çarvilaka zijn beminde Madanikā vertellen, welk misdrijf hij uit liefde voor haar bedreven had. Tot zijne niet geringe teleurstelling, moest hij van het meisje, in plaats van goedkeuring, bittere verwijten hooren over zijn gedrag, en toen het in den loop van de woordenwisseling die er volgde uitkwam, dat hij de bewuste sieraden in het huis van Cārudatta gestolen had, liet Madanikā haar uit het veld geslagen minnaar, die ten einde raad was, de keuze tusschen twee dingen: of het gestolene aan den edelen Heer terugbezorgen, of nog liever de sieraden — die zij herkend had — aan hare meesteres ter hand stellen, als had hij daartoe van Cārudatta een opdracht gekregen. Zoo gezegd, zoo gedaan. De dief wordt toegelaten in de tegenwoordigheid van Vasantasenā — die intusschen het geheele gesprek tusschen de gelieven had afgeluisterd. Hij doet, eenigszins verlegen, zijn looze boodschap, waarop Vasantasenā tot zijne groote verbazing en vreugde Madanikā vrij verklaart en hem tot vrouw geeft. Veilighedshalve raadt zij Çarvilaka, met zijne bruid den gereedstaanden wagen te bestijgen, om alle nasporingen van den gepleegden diefstal te ontgaan. Na een eerbiedig afscheid van de edelmoedige meesteres, bestijgt het paar den wagen, doch nauwelijks is het voertuig in beweging of men hoort eene bekendmaking, dat de koning Pālaka eenen jongen herder, Āryaka geheeten, van wien voorspeld was, dat hij eenmaal koning zou worden, in de gevangenis heeft laten werpen. Çarvilaka ontstelde, want Āryaka was zijn vriend; over wat hem in deze omstandigheden te doen stond, aarzelde hij geen oogenblik: hij nam het kloek besluit, om pogingen aan te wenden zijnen vriend te verlossen en beval den wagenjongen, Madanikā naar het huis van den aanzienlijken gildemeester Rebhila te brengen.

Middelerwijl had Maitreya de poort van de statige woning der hetaere bereikt en liet zich aandienep. Op bevel van Vasantasenā hem toe te laten, werd hij door eene reeks van binnenpleinen, over wier pracht en luister hij letterlijk verbluft stond, tot in hare tegenwoordigheid geleid. Eerbiedig door haar ontvangen, bracht hij, in 't minst niet verlegen, de looze boodschap over, dat zijn geëerde vriend het gouden kistje bij het spel verloren had en, geen kans ziende het terug te krijgen, ter vergoeding het parelsnoer dat hij, Maitreya, overbracht, aanbod. Vasantasenā wist wel beter, maar wachtte zich wel hem uit den droom te helpen, want nu deed zich ongezocht eene geschikte gelegenheid voor om Cārudatta een bezoek te brengen. Zij nam dus het parelsnoer aan en verzocht Maitreya zijnen geëerden vriend te willen melden dat zij voornemens was tegen den avond hem te bezoeken. De Vidūṣaka beloofde de boodschap over te brengen en vertrok, terwijl Vasantasenā, ondanks het dreigende onweêr dat op kwam zetten, zich gereed maakte naar den geliefde haars harten te snellen.

Reeds was de lucht met dicht saamgepakte, grauwe wolken bedekt en begonnen regendroppels te vallen, toen Maitreya weder tehuis kwam en verslag gaf van den uitslag zijner zending. Hij was verdrietig, en gaf zijne ontevredenheid te kennen dat Cārudatta zich aan eene hetaere verslingerde, hetgeen hem eene zwakheid scheen, en te recht, maar hij dwaalde met die handelwijze van Vasantasenā aan vuige baatzucht toe te schrijven. Terwijl hij zijn vriend van dien dwazen hartstocht poogde te genezen, kwam een knecht van Vasantasenā de aanstaande komst van zijn meesteres aankondigen. Inderdaad, zij had zich, na zich getooid te hebben als eene minnares die haren geliefde komt bezoeken, op weg begeven en snelde, alleen door een scherm draagster begeleid en den galanten losbol vervolgd, in het steeds heviger wordende onweder naar de woning van Cārudatta. Zij werd, het behoeft niet gezegd, met blijdschap ontvangen; er volgden gesprekken waarbij de schijnbaar zoo geheimzinnige geschiedenis van het sieraadkistje, voor zoover als noodig, werd opgehelderd; Cārudatta kreeg een zachte berisping dat hij haar door 't zenden van het parelsnoer als 't ware op de proef had willen stellen. Doch in den grond van haar hart begreep zij zijne beweegredenen, en toen hij, na eene verontschuldiging gestameld te hebben, daaraan woorden toevoegde die zijne genegenheid voor haar verrieden, kon zij zich niet langer weerhouden; van aandoening overmeesterd wierp zij zich aan zijne borst, en met verrukking sloot hij haar in zijne armen. Het onweêr was voorbij; ruischend viel de regen neder, en aan terugkeer naar huis werd niet gedacht.

Den volgenden morgen bij het ontwaken vernam Vasantasenā van hare dienaressen, dat de huisheer reeds vroeg naar 't oude park Puṣpakaraṇḍaka gegaan was, na aan den huisknecht de order achtergelaten te hebben den wagen in te spannen, opdat hare meesteres naar dat oord zou kunnen rijden. Vasantasenā voelde zich niet op haar gemak, want zij vreesde dat hare aanwezigheid door de huisgenooten met leede oogen werd aangezien. In de hoop de gunst van Cārudatta's echtgenoot te winnen, en niet wetende dat het bewuste parelsnoer eigenlijk van deze afkomstig was, liet zij het halssieraad met de nederigste betuigingen van onderdanigheid de eerwaardige dame ten geschenke aanbieden. Doch deze weigerde het aangeboden aan te nemen, «want», liet zij zeggen, «het is niet voegzaam dat ik ontvang wat mijn gemaal u vereerd heeft; weet dat mijn schoonste sieraad mijn gemaal zelf is.» Nauwelijks had zij deze boodschap gehoord, of de dienstmaagd des huizes, Radanikā, kwam binnen met een knaapje, het zoontje van Cārudatta. Het jongske was niet tevreden met het speelgoed dat Radanikā voor hem gemaakt had, een wagentje van leem; hij wilde volstrekt een gouden wagentje hebben, zooals het zoontje van den buurman er een

had en waarmede hij een tijdlang gespeeld had, totdat zijn speelnoot het weêr medegenomen had. De goedige Radanikā trachtte te vergeefs het kind te troosten, terwijl Vasantasenā, diep ontroerd door het tooneel dat zij bijwoonde, het knaapje vriendelijk toesprak, hare sieraden afdeed en ze in het leemen wagentje legde, met de woorden: «zoontje, laat een gouden wagen maken».

Inmiddels was het rijtuig ingespannen, zooals een knecht kwam melden. Vasantasenā verzocht een oogenblik te wachten tot zij zich gereed gemaakt had, en in den tusschentijd besloot de voerman, omdat de trekossen onrustig werden, een weinig heen en weêr te rijden. Nu wilde het toeval dat een andere soortgelijke wagen, die, volgens order van den zwager des konings, ook naar bovenvermeld park Puṣpakaraṇḍaka moest rijden, bij de tuindeur van Cārudatta's huis stil moest houden, omdat de voerman, Sthāvaraka geheeten, zag dat de weg versperd was door dorpskarren. Aan een dier karren was het rad in 't ongereede geraakt, zoodat Sthāvaraka verzocht werd een handje te helpen, ten einde de kar weêr in beweging te krijgen. Sthāvaraka vond het eigenlijk wel beneden zijne waardigheid zulk boerenvolk te helpen, maar toch, hij gaf aan de roepstem gehoor en liet een poosje zijn wagen alleen staan. Hij was nog niet terug, toen Vasantasenā, naar buiten gekomen, het rijtuig zag en ondanks een ongunstig voortteeken, eene trilling aan haar rechteroog, in haar haast om weg te komen, in den wagen stapte. Sthāvaraka kwam terug, vond het vreemd dat het voertuig bezwaard scheen, maar dat schreef hij aan zinsbedrog tengevolge van vermoeienis toe, en reed voort, en wel zoo snel als hij kon, bij 't hooren van een luid geschreeuw dat de jonge herder Āryaka zijne boeien verbroken, den gevangenbewaarder gedood en uit den kerker gevlucht was. Terwijl de stad in groote opschudding is, komt de voortvluchtige Āryaka, wiens bevrijding uit het kerkerhol aan de kracht en behendigheid van Çarvilaka te danken was, angstig rondziende en eene schuilplaats zoekende. Daar hoort hij dat een wagen aankomt — het is de wagen van Cārudatta, die voor Vasantasenā bestemd was, maar door een ongelukkig toeval, zooals wij weten, niet door haar bestegen. Hij hoort den voerman roepen: «Radanikā, Radanikā! meld Mejuffrouw Vasantasenā, dat de wagen gereed staat; laat Mejuffrouw instappen om naar het park Puṣpakaraṇḍaka te rijden». Bliksemsnel begrijpt Āryaka wat hem te doen staat: hij stapt aan de achterzijde in het rijtuig, en de voerman, merkende dat het bezwaard is, wil wegrijden. Doch hij wordt tegengehouden door politiedienaars die den voortvluchtige zoeken. Een van hen, Vīraka, beveelt den voerman stil te houden en vraagt van wien de wagen is en wie er in zit. Op het antwoord dat de wagen van den Heer Cārudatta is en dat daarin Mejuf-

frouw Vasantasenā zit, wil Candanaka, de andere politiebeambte, het rijtuig ongevisiteerd laten doorrijden, daar Cārudatta en Vasantasenā beide in de geheele stad allergunstigst bekend staan. Viraka verklaart beide personen heel goed te kennen, maar dat hij, waar het een bevel des konings geldt, zelfs zijn eigen vader niet kent. Er moest volstrekt gevisiteerd worden, en Candanaka bestijgt den wagen. Daar hoort hij uit Āryaka's mond: «Ik stel mij onder uwe bescherming». Plechtig, d. i. in 't Sanskrit, antwoordt Candanaka: «Veilig is wie zich onder mijne bescherming stelt». Om deze plotselinge verandering te verklaren, is het noodig te weten, dat volgens de Indische wetboeken ieder die zich in den oorlog onder de bescherming van zijn vijand stelt, onschendbaar is.

Candanaka hield zijn woord, ook toen hij door een gezegde van Āryaka te weten kwam, wien hij voor zich had. Hij steeg af en verklaarde dat Me-juffrouw Vasantasenā zich in den wagen bevond, doch hij haperde een oogenblik. Hierdoor werd de achterdocht van Viraka opgewekt, die nu zelf wilde onderzoeken. Het gevolg was een twist tusschen de twee beambten, die zóó hoog liep, dat Candanaka den ander bij de haren pakte, op den grond wierp en verachtelijk met den voet schopte. Woedend stond Viraka op en ijldde weg met de bedreiging, dat hij de zaak bij den straf-rechter ging aangeven. Fluks gaf Candanaka aan den voerman bevel door te rijden, tevens zijn zwaard reikende aan Āryaka, met de woorden: «Me-vrouw Vasantasenā, dit geef ik U als kenteeken». Zoodoende bleef de voerman onkundig van de ware toedracht. Āryaka reed, dankbaar jegens zijnen weldoener, weg en Candanaka ging zijns weegs, besloten zich met al zijn verwanten aan te sluiten bij de opstandelingen.

Zonder verdere wederwaardigheden bereikte Āryaka het park, waar Cārudatta in gezelschap van Maitreya verwijlde, niet weinig ongerust dat de wagen zoolang uitbleef. Eindelijk kwam het rijtuig ter plaatse, maar welk eene teleurstelling, toen het bleek dat niet Vasantasenā, maar een man met een boei aan de voeten in het rijtuig zat. De vluchteling maakt zich bekend en verklaart hoe hij er toe gekomen was redding te zoeken in den ledigen wagen. Zijn vertrouwen op de edelmoedigheid van Cārudatta wordt niet beschaamd, want hoe pijnlijk ook teleurgesteld, aarzelt deze geen oogenblik om den in gevaar verkeerenden man op alle wijze te helpen en haalt hem over om met den wagen verder te gaan. Aan welk gevaar hij zich zelf blootstelde door een vijand des konings behulpzaam te zijn, daarvan was Cārudatta zich ten volle bewust. Daarbij maakte een angstig voor-gevoel zich van hem meester, nu hij niet wist waar de geliefde kon wezen; ongunstige voortteekens deden zijne beklemmdheid toenemen, en toen hij in de verte een Buddhistischen monnik zag aankomen — wat als een bijzon-

der ongunstig voorteeiken beschouwd wordt — haastte hij zich om met den trouwen Vidūṣaka een ander pad in te slaan.

De monnik, die geen ander was dan onze oude vriend de wrijfmeester, stapte bedaard voorwaarts, vrome spreuken opdreunende, en afgaande op een vijver, waar hij zijn monnikspij wilde uitspoelen. Hij werd opgemerkt door een paar wandelaars; de eene was de zwager des konings, de ander de losbol. De eerste die het niet op monniken had, naderde en schepte er behagen in den armen sukkel uit te schelden en te slaan; misschien zou hij hem nog erger mishandeld hebben, had de goedhartige losbol hem niet met een zoet lijntje daarvan teruggehouden. De monnik begreep dat het niet raadzaam was in de nabijheid te blijven en maakte zich uit de voeten. Niet lang daarna kwam de door Saṃsthānaka bestelde wagen aanrollen. Toen de opgeblazen ellendeling, niet wetende dat er iemand in het rijtuig zat, het besteeg en eene vrouwelijke gedaante zag, deinsde hij van schrik achteruit en droeg aan den losbol, die hem gerust stelde, op, de verdachte zaak nader te onderzoeken. Zoo geschiedde, en de losbol ontdekte tot zijn groote ontsteltenis dat die vrouwelijke gedaante niemand anders was dan Vasantasenā, die intusschen duizend angsten uitstond. Zij begreep nu dat zij in een verkeerd rijtuig gestapt was en smeekte den losbol om zijne bescherming, en deze, die bij al zijne gebreken het hart op de rechte plaats had en een hoog eergevoel bezat, beproefde nu alle middelen waarover zijn vindingrijke geest beschikte om de vrouw die hij bewonderde te redden. Doch hij faalde en wist ten slotte geen ander redmiddel dan te openbaren dat de persoon, in den wagen gezeten, Vasantasenā was, het doende voorkomen — om den woesteling zacht te stemmen — dat zij gekomen was om hem, Saṃsthānaka, te ontmoeten. Het verblijdde dezen uitermate zulks te hooren en in zijn opgetogenheid viel hij haar zelfs te voet. Maar zij stiet hem verachtelijk met den voet. De gevolgen waren te voorzien: de trotsaard was woedend en in zijn wraakgierig hart kwam het voornemen op haar te dooden. Hij wilde haar uit den wagen sleuren, en toen hij door den losbol daarin verhinderd was, had hij de onbeschaamdheid eerst den losbol, en daarna den knecht Sthāvaraka allerlei aanbiedingen te doen, zoo zij de hetaere wilden dooden, maar beiden weigeren met afschuw een misdaad te plegen. Daarop zendt hij den knecht weg en maakt aanstalten om zelf den moord te plegen, doch de losbol grijpt hem bij de keel, waarna de ellendeling berouw huichelt en met zekere sluwheid opmerkt dat Vasantasenā hem wel ter wille zou wezen als er niemand bij was. De losbol weifelt en laat zich onbegrijpelijkwijze door die opmerking verblinden; Vasantasenā bezweert hem niet heen te gaan, maar in zijne verblinding kan hij niet gelooven dat de onverlaat zulk eene monsterachtige daad zou

kunnen begaan. Hij laat hem beloven Vasantasenā als een heilig pand, hem toevertrouwd, te beschouwen. De arglistige booswicht tooit zich met bloemen en spreekt vriendelijke woordjes tot haar, zoodat de losbol, gerustgesteld, zich verwijderd, met het plan na een poos weer terug te keeren. Nogmaals tracht Samsthānaka zijn doel te bereiken door aanbieding van geld en door vleitaal, doch zij blijft onverzettelijk, totdat zijn geduld ten einde is. De onverlaat snoert haar den hals toe, en zij valt, met den naam van Cārudatta op de lippen, geworgd ter aarde. Met onverholten zelfvol-doening staat de booswicht zich zelve en zijne daad te prijzen, totdat de losbol, die toch niet recht gerust was, met den voerman zich weder ter plaatse veroot. Met ontzetting vernemen zij uit den eigen mond van den moordenaar wat er gebeurd is. De losbol barst bij de aanschouwing van de op den grond uitgestrekte vrouw in tranen uit, en vindt het geraden van daar te gaan, daar hij den schurk er toe in staat acht dat deze hem van de misdaad zal gaan betichten. Inderdaad laat Samsthānaka zich in dien zin uit en tracht den losbol terug te houden, doch deze trekt zijn zwaard, waarop de lafaard weglloopt, en de ander zich ijlings verwijderd om zich bij de partij der opstandelingen te voegen. Samsthānaka, na ook zijn knecht weggezonden te hebben, overlegde wat hem te doen stond om zijn misdaad te verbergen, bedekte zijn slachtoffer met een hoop dorre bladeren en vatte het helsche plan op om Cārudatta als bedrijver van den moord bij 't gerecht aan te geven. In de verte den monnik ontwarende, ijde hij verschrikt weg met dubbelen speed.

De monnik naderde onder 't opzeggen van Buddhistische spreken de plek. Het scheen hem toe dat hij van onder een hoop bladeren zuchten hoorde; een oogenblik later zag hij eene vrouwenhand met sieraden getooid uitsteken; hij meende die hand te herkennen; hij bedacht zich; er was geen twijfel mogelijk, het was dezelfde hand, die hem den vluchtenden, ongelukkigen speler, eenmaal uit den nood gered had. Allengskens komt Vasantasenā weder tot zich zelve; de monnik geeft haar te drinken, richt haar op, en betoont haar op allerlei wijze zijne dankbaarheid. Ziende hoe zwak en ontdaan de «vereërster van Buddha» is — zooals hij honoris causa haar betitelde — geleidde hij haar naar een naburig Buddhistisch nonnenklooster, waar zij verzekerd kon wezen van eene liefderijke verpleging.

De zwager des konings draalde niet met zijn plan uit te voeren. Hij begaf zich naar het gerechtshof, na tehuis een pronkgewaad te hebben aangedaan. Trotsch treedt hij voor den rechter die, gezeten tusschen den assessor en den griffier, hem verlof geeft zijne zaak voor te dragen. Na allerlei onnoodige snoeverijen legde Samsthānaka in hoofdzaak de volgende ver-

klaring af: dat hij in 't park Puṣpakaraṇḍaka wandelende een lijk vond, dat hij herkende als dat van de gevierde hetaere Vasantasenā, om haar geld geworgd «niet door mij». Deze laatste woorden wekten argwaan bij den rechter, die daarom tot den griffier zeide: «Schrijf op, die woorden: «niet door mij».» Maar de booswicht herstelde zijn misslag en verklaarde te hebben willen zeggen: «niet door mij gezien». «Hoe weet gij dan dat zij geworgd is en wel om haar geld?» hernam de rechter. «Wel», antwoordde de onmenschen, «omdat haar hals gezwollen en het lichaam van sieraden ontbloot was.» Dat klonk niet geheel onaannemelijk. Het gerechtshof begreep nu getuigen te moeten hooren. Als eerste getuige werd opgeroepen de moeder van Vasantasenā. Toen deze voor de rechters verscheen, werd haar gevraagd waar haar dochter zich ophield. De oude vrouw, met de zaak verlegen, veroorloofde zich te kennen te geven dat dit eene persoonlijke zaak ¹ was die den rechters niet aanging, doch de rechter voegde haar toe: «Laat alle schaamte varen: het gerecht ondervraagt u.» Daarop legde zij de verklaring af, dat haar dochter ten huize van den Edelen Heer Cārudatta vertoefde. Dientengevolge moest het hof dezen laten ontbieden.

Na eenigen tijd verscheen Cārudatta, door den bode vergezeld, ter terechtzitting. Met een bang voorgevoel, nog vermeerderd door de onheilspellende voortekens die hij op zijn weg ontmoette, maar toch met opgericht hoofd trad hij voor de rechters, hen eerbiedig groetende. Op de vraag van den voorzitter of hij met de hetaere, wier moeder aanwezig was, bevriend was, gaf hij beschaamd eerst een ontwijkend antwoord, doch toen de zwager des konings hem als den moordenaar aanklaagde en de rechter hem nadrukkelijk verzocht onomwonden de waarheid te zeggen, erkende hij met haar bevriend te zijn. Bij de verdere ondervraging bleek dat hij omtrent haar doen en laten geen inlichtingen kon verstrekken, daar hij dien-aangaande zelf in 't onzekere verkeerde. Het verhoor werd afgebroken door de verschijning van Viraka, den politiebeambte, die bij navraag verklaarde gekomen te zijn om zich te beklagen over de mishandeling die hij ondergaan had bij gelegenheid dat hij volgens plicht een rijtuig wilde onderzoeken. Op de vraag van wien dat rijtuig was, antwoordde Viraka dat het, volgens 't zeggen van den voerman, de wagen van den Heer Cārudatta was, waarin Vasantasenā zat om naar het park Puṣpakaraṇḍaka te rijden. Daar Viraka in genoemd park het lijk van eene vrouw beweerde gezien te hebben, begon de zaak voor Cārudatta een bedenkelijk aanzien te krijgen. De zwager des konings herhaalt zijne aantijging; Cārudatta vreest het ergste, denkt aan gade en kroost, en ook aan Maitreya, dien hij uitgezonden had

¹ In den tekst is het woord pucchaniō een onhandig inlapsel.

om bericht van Vasantasenā in te winnen en haar de sieraden die zij in het leemen wagentje geworpen had terug te geven. Op dat pas kwam Maitreya in de rechtzaal, Cārudatta zoekende. Hij had namelijk op weg zijnde vernomen dat zijn vriend voor 't gerecht gedaagd was en zijn boodschap daarom in den steek gelaten. «Waar is mijn waarde vriend?» riep hij uit. Men wees hem Cārudatta op de plaats der beschuldigden. Belangstellend vroeg de Vidūṣaka zijnen vriend waarom hij er zoo ontsteld uitzag en waarom hij gedaagd was. Toen Cārudatta hem te verstaan had gegeven van welke misdaad hij beticht werd en door wien, ontstak Maitreya dermate in toorn, dat hij Saṁsthānaka uitschold en met den stok dreigde. De boosdoener betaalde hem nijdig met dezelfde munt en gaf hem een slag; er volgde een kloppartij, waarbij uit den gordel van den Vidūṣaka de bewuste sieraden op den grond vielen. «Ziet, Edele Heeren!» sprak Saṁsthānaka, «dit zijn de sieraden waarom zij is omgebracht.» Het verhoor werd onder steeds meer bezwarende omstandigheden voor Cārudatta voortgezet: hij kon niet ontkennen dat het de sieraden waren die uit zijn huis gekomen waren, en toen hij opnieuw als de moordenaar werd aangewezen, liet hij zich dit aanleunen, want nu hij van Vasantasenā gescheiden was, had het leven voor hem geen waarde meer. De rechter sprak het vonnis uit en veroordeelde hem tot ballingschap, daar hij als brahmaan niet ter dood mocht gebracht worden. Maar op uitdrukkelijk bevel van den dwingeland Pālaka moest in dit bijzonder geval de misdadiger smadelijk gespiest worden. De veroordeelde had een hartroerend kort onderhoud met den trouwen Maitreya, wien hij gade en kroost aanbeval, met verzoek tevens zijn zoontje vóór de terechtstelling te mogen aanschouwen. Maitreya werd op last van den rechter verwijderd en zijn ongelukkige vriend volgde met loome schreden den bode van het gerecht, om den beulsknechten te gemoet te gaan.

In Indië wordt het werk van den scherprechter verricht door Cāṇḍāla's, of zooals de Europeanen gewoonlijk zeggen: Paria's, lieden van de allerlaagste klasse, die beschouwd worden buiten de maatschappij te staan. Door twee van deze menschen begeleid trad Cārudatta naar de gerechtsplaats, onder de algemeene deelneming der bevolking. Ook de Cāṇḍāla's waren begaan met het lot van den man, van wien zij wisten dat zijn gansche leven besteed was geworden aan weldoen. Dit toonden zij, toen Cārudatta, in de verte de stem van Maitreya en zijn zoontje hoorende, als gunst van hen verzocht zijnen zoon voor 't laatst te mogen aanschouwen. Zijn verzoek wordt gereedelijk toegestaan en de kleine jongen rent met Maitreya op zijn vader toe. Diep bedroefd ziet deze beiden aan, en niets anders bezittende om den knaap tot aandenken te schenken dan het offerkoord, hetwelk hij als brahmaan draagt, ontdoet hij zich daarvan en geeft het hem.

Het kind begrijpt niet waar zijn vader heengevoerd wordt, en als het hoort dat hij ter dood zal gebracht worden, roept het uit: «Doodt mij en laat mijn vaderlief vrij». Ook de Vidūṣaka doet hetzelfde verzoek, doch natuurlijk te vergeefs. Nogmaals maken de Cāṇḍāla's het vonnis den volke bekend. De woorden der afkondiging dringen door tot Sthāvaraka, den knecht, die tengevolge der vroeger vermelde vergissing, Vasantasenā naar het park bracht en weet dat zijn meester, des konings zwager, den moord begaan heeft. Wanhopig laat hij zich van den toren, waarin hij op last zijns meesters geboeid was, nedervallen. Zonder letsel op den grond te recht gekomen, terwijl zijn boei door den val brak, liep hij de Cāṇḍāla's achterna, hun toeschreeuwende dat zijn meester, niet Cārudatta, de moordenaar was. Doch weldra komt Saṁsthānaka zelf op het tooneel, waar hij door zijnen knecht openlijk als de moordenaar wordt aangewezen. Allen zijn overtuigd dat Sthāvaraka de zuivere waarheid spreekt, maar toch weet zijn meester door sluwheid hem bij de Cāṇḍāla's verdacht te maken. en voegt hij, de uitwerking van zijn list ziende, den scherprechters toe: «Nu, wat talmt gij, brengt dezen man ter dood!» «Als jij zoo'n haast hebt, breng jij hem dan zelf ter dood», klonk het norsche antwoord der Cāṇḍāla's. Voor de derde maal werd de trom geroerd en het vonnis den volke verkondigd, waarna des konings zwager, bespeurende dat de burgers ongeloovig het hoofd schudden, de onbeschaamdheid had van Cārudatta te eischen, dat deze met eigen tong zou bekennen de hetaere te hebben omgebracht. De houding van Cārudatta was dezelfde als in het gerechtshof: hij liet zich de euveldaad aanleunen. Nu konden de Cāṇḍāla's niet anders denken dan dat het vonnis terecht geveld was; toch bleef hun hart vervuld van medelijden en geen van beiden wilde de eerste wezen om het vonnis te voltrekken. «Laten we nog een oogenblikje wachten», zei de een. «Waarom?», vroeg de ander. «Wel, mijn vader zaliger zei toen hij stierf tot mij: Mijn zoon, als het eens uwe beurt is om een straf te voltrekken, moet gij den veroordeelde niet overhaast ter dood brengen.» — «Waarom dat?» — «Misschien zal een of ander goed mensch den veroordeelde met geld loskopen. Misschien wordt den koning een zoon geboren en dan worden alle veroordeelden vrijgelaten. Misschien breekt een olifant los en dan komt door de algemeene verwarring de veroordeelde vrij. Misschien wordt een koning door een ander van den troon gestooten en dan raken alle veroordeelden vrij.» Intusschen bleef Saṁsthānaka, dien de laatste veronderstelde mogelijkheid van eene omwenteling onaangenaam aandeed, tot spoed aandringen, en tegen wil en dank moesten de Cāṇḍāla's Cārudatta, met verontschuldiging, vermanen, zich voor 't uiterste voor te bereiden. Voor de vierde maal klonk de afkondiging van het vonnis; en kort daarop voor de vijfde en laatste maal. De

Cāṇḍāla's maken zich gereed om de taak, die hun thans zoo hard viel, te volbrengen, toen twee personen door de menigte dringende tēr plaatse kwamen. Het waren Vasantasenā en de Buddhistische monnik, die het laatste trommelgeschal en de bekendmaking gehoord hadden en hevig verschrikt toe kwamen loopen. «Houdt op, houdt op! hier ben ik, de rampzalige om wie deze wordt ter dood gebracht», riep Vasantasenā, en een oogenblik later lag zij aan Cārudatta's borst, terwijl de monnik hem te voet viel. Bedeesd naderende riep een der Cāṇḍāla's uit: «Zoo, dat is Vasantasenā! hoe goed dat wij hem niet ter dood hebben gebracht», waaraan de ander toevoegde: «Hij leve honderd jaar!»

Onmiddellijk gingen de scherprechters heen om den koning, die zich op een naburig offerterrein bevond, den stand van zaken te melden, en Saṃsthānaka, begrijpende welk gevaar hem boven 't hoofd hing, nam ijlings de vlucht.

Terwijl Cārudatta, die nauwelijks zijn oogen kan gelooven, bekomt van den staat van verdooving waarin hij verkeerde en door de mededeelingen van Vasantasenā en den monnik met den loop der gebeurtenissen bekend wordt gemaakt, stijgt een luid rumoer in de stad op. De lang verwachte omwenteling was uitgebroken, het oproer had gezegevierd, koning Pālaka was verslagen en door Āryaka geveld. Een der helden van den opstand was Çarvilaka, de jonge man die zich uit liefde voor Madanikā aan diefstal ten huize van Cārudatta had schuldig gemaakt. Hij had gehoord dat de man door wien de voortvluchtige Āryaka in het park zoo grootmoedig behandeld was, in levensgevaar was en hij kon zich daarom niet weerhouden zich met alle macht naar de gerechtsplaats te spoeden, om zoo mogelijk den veroordeelde van een wissen dood te redden. Tot zijn overgroote blijdschap vond hij Cārudatta, met Vasantasenā aan zijne zijde, nog in leven, en kon hij de tijding overbrengen dat Āryaka, nu koning van Ujjayinī, hem, Cārudatta, de heerschappij over de stad Kuçāvati had toegedacht.

Het was Saṃsthānaka niet gelukt zich door de vlucht te redden. Door de politiebeamten van den nieuwen vorst gegrepen, werd hij gekneveld naar de gerechtsplaats gesleept. In zijne hulpeloosheid angstig in de rondte blikkende, ontwaarde hij Cārudatta, en geen andere uitkomst ziende, viel hij dezen te voet met de woorden: «Edele Heer Cārudatta, red mij, red mij!» Allerwege gingen er van de verbitterde menigte kreten op om den gehaten gunsteling van den dwingeland Pālaka te dooden. Ook Çarvilaka wil den ellendeling laten wegvoeren om hem den gruwelijksten dood te doen sterven; zelfs Vasantasenā is zóó verbitterd, dat zij den doodskrans van Cārudatta's hals neemt en den booswicht omwerpt, doch Cārudatta liet geen gevoel van wraak in zich opkomen en op de herhaalde vraag van

Çarvilaka wat met den booswicht te doen, antwoordde hij: «laat hem loopen».

Behalve de blijde tijding die Çarvilaka voor Cārudatta gebracht had, deelde hij Vasantasenā mede, dat koning Āryaka haar vergunde den titel van wettig gehuwde vrouw te voeren.¹ Daarmede was haar hoogste wensch vervuld. Ook de monnik kreeg zijne belooning. Toen Cārudatta hem vroeg wat hij op prijs stelde, antwoordde hij, het monniksleven dubbel op prijs te stellen, nu hij de wisselvalligheid van al 't aardse gezien had. «Welnu», zeide Cārudatta tot Çarvilaka, «laat hem tot superintendent van alle kloosters in den lande aangesteld worden». Çarvilaka beloofde dat het zou geschieden, en de monnik verklaarde zich tevreden. Ook de brave Sthāvaraka, de barmhartige Cāṇḍāla's en de flinke Candanaka, werden niet vergeten: de eerste werd uit de slavernij ontslagen; de Cāṇḍāla's werden aangesteld als hoofden aller Cāṇḍāla's, en Candanaka werd benoemd als hoofd der politiemacht van 't gansche land. Aan Samsthānaka werd vergeven wat hij misdaan had, alles op voorspraak van Cārudatta, die, zelf rampspoed en beproevingen te boven, meer dan tevreden was met hetgeen hij herkrege en met hetgeen hij nieuw verworven had.

III.

De Mṛcchakatikā is een Prakaraṇa, d. i. een tooneelstuk waarvan 't onderwerp van 's dichters eigen vinding is. Hij is dus vrijer in de keuze en schildering der karakters dan men is in het heldendrama, waar de hoofdpersonen zóó moeten geteekend worden, dat zij niet te veel van de overgeleverde type afwijken.

De personen welke onze dichter laat optreden, zijn over 't algemeenforsch, soms al te forsch geteekend. Met ééne uitzondering, den ellendeling Samsthānaka, zijn het menschen die een mengsel van goed en kwaad in verschillenden graad vertoonen; verscheiden figuren hebben iets ridderlijks; sommigen mogen ridders zonder vrees heeten, maar geenszins zonder blaam. Het hoogste staat Vasantasenā, gelijk trouwens en in de heldendichten en in de tooneelspelen de vrouwen niet zelden hooger staan dan de mannen; merkwaardig genoeg, als men leest hoe in de fabelboeken en de spreukenverzamelingen de vrouw op de vinnigste wijze als een wezen vol loosheid en bedrog, als wulpsch en onmeedoogend van aard wordt voorgesteld. De hetaere herinnert aan Marguérite in de *Dame aux Camélias*; zij is even fier, even onbaatzuchtig, en misschien meer ontwikkeld. Zij is de ware heldin van het stuk, terwijl Cārudatta, hoe edelaardig

¹ De hetaeren staan in Indië onder het oppertoezicht van den vorst en worden dus als onvrij beschouwd.

en beminlijk ook, te zwak van karakter is om ons groote belangstelling in te boezemen. De vlegelachtige Vidūṣaka, die oppervlakkig zich voor doet als een leeglooper en te veel denkende aan lekker eten, is het toonbeeld van een trouw vriend en veel meer een man dan Cārudatta. De jonge brahmaan Ćarvilaka, die eene goede opvoeding ontvangen heeft — hij spreekt niets dan Sanskrit — die zich tot eene oneervolle daad laat verleiden uit eene loffelijke beweegreden, toont en door zijn oprecht berouw en door zijn kloek gedrag later, dat hij een man van karakter is. Een ander berouwvol zondaar is de dobbelaar, die in 't gevoel van zijn onnut en zondig leven heul zoekt en vindt in het monniksleven. Meesterlijk heeft de dichter dezen goedmoedigen, ietwat stumperigen Buddhist, die liever dan zich verder aan den strijd des levens te wagen de wereld met al haar verleiding ontvlucht geteekend, in tegenstelling tot Ćarvilaka, die den drang voelt om door moedige daden de smet die op zijn verleden kleeft uit te wischen.

De personen die minder op den voorgrond komen zijn ook met de nodige zorg geschetst. De echtgenoot van Cārudatta is door en door eene waardige vrouw; haar man zegt ergens van haar, dat zij van zeer goeden huize is, en zij toont door haar geheele optreden dat zij haar edele afkomst waardig is. De moeder van Vasantasenā behoort tot een alles behalve achtbaren stand, maar heeft natuurlijk menschelijk gevoel, zoodat wij tot op zekere hoogte onze achting haar niet kunnen onthouden, hoe alledaagsch het mensch anders ook zijn moge.

De losbol vertegenwoordigt een type en tevens een individu. Hij behoort tot eene klasse der vroegere Indische maatschappij welke men vergeleken heeft met de parasieten in Griekenland en Rome. De Viṭa of losbol heeft echter meer van den Spaanschen galan: hij is beschaafd, welopgevoed, heeft fijne manieren en is steeds er op uit, veroveringen te maken bij het schoone geslacht. Daar hij, schoon van fatsoenlijke geboorte, geen middelen heeft, sluit hij zich aan bij een of ander rijkaard, die in zijn onderhoudend gezelschap behagen schept en in hem zelve een makker vindt bij 't najagen van genoegens. De Viṭa van ons stuk verdient in zijn woorden en daden den naam van een fatsoenlijk man.

De twee politiedienaren Candanaka en Viraka vormen een goed volgehouden contrast. Het karakter der Cāṇḍāla's, is niet alleen aantrekkelijk, maar ook fijn geteekend, en het denkbeeld om beulsknechten zóó te laten spreken, is oorspronkelijk, ja grootsch. En dat meer dan tien eeuwen vóór Bernardin de St. Pierre zijn «Chaumière indienne» schreef!

In het geheele werk straalt de geest door van een man die zich weet te verheffen boven alledaagsche vooroordeelen en wien het een lust is te doen

uitkomen, hoe in 't gemoed van lieden uit alle standen, de laagste niet uitgezonderd, een warm menschelijk gevoel kan huizen en hoe een zondig verleden kan goedge maakt worden door daden van goedheid en zelfopoffering. Men zou kunnen zeggen dat de dichter in zijn drama een denkbeeld belichaamt hetwelk in eene Indische spreuk aldus wordt uitgedrukt: «Ook de edele kan vallen, maar hij valt gelijk een bal die den grond rakende veerkrachtig weder opspringt; de onedele ploft gelijk een leemklomp neêr.»

Een tooneelstuk dat ons vergunt zulk een blik te slaan in 't leven en 't gemoed der Indiërs van den ouden tijd, en ons een aanschouwelijk beeld geeft van zeden die niet de onze zijn, maar niet ergerlijk door grove onkieschheid of door cynische verheerlijking van rechtsverkrachting; zulk een stuk verdiende, daargelaten nog de letterkundige waarde, ten volle eene Nederlandsche vertaling, en daarom zijn wij Dr. Vogel dankbaar voor hetgeen hij geleverd heeft.

Wat nu de hoedanigheid van de voor ons liggende vertaling betreft, kan men den bewerker den lof niet onthouden, dat hij zijn uiterste best gedaan heeft om het oorspronkelijke zoo getrouw en nauwkeurig als hem mogelijk was weêr te geven. Voor de zorg waarmede hij getracht heeft zelfs in de verzen elk woord te behouden, mag hij geprezen worden. Het is echter de vraag, of door dat angstvallig vasthouden aan de woorden en zinswendingen die de Indische dichter stellig door andere zou vervangen hebben, indien hij in 't Nederlandsch gedicht had, de stijl van 't oorspronkelijke, die zeer vrij en los, soms zelfs slordig, het tegendeel van stijf en gewrongen is, niet geleden heeft. Op deze vraag zouden wij aarzelen een ontkennend antwoord te geven.

Het spreekt van zelf dat er op de Nederlandsche vertaling, evenals op de overige Europeesche vertolkingen, aanmerkingen te maken zijn, zelfs vele. Een der aanmerkingen die wij niet nalaten kunnen te maken, betreft de wijze waarop Dr. Vogel met zuiver conventioneele titels te werk gaat. Hij toont eene kennelijke geneigdheid om titels naar hun etymologische of gewaande etymologische waarde te vertalen. Wat zou men wel zeggen, wanneer iemand het Fransche Monsieur vertolkte met «Mijn oudere», omdat sieur uit het Latijnsch senior gesproten is? Denzelfden indruk maakt het, als men den brahmaan Maitreya eene slavin ziet aanspreken met *bhoti*, en hiervoor in 't Hollandsch terugvindt «Geachte». Het ergste is dat het woord *bhoti* zelfs etymologisch niets met «geacht» gemeen heeft. Even averechtsch, en om dezelfde reden, is het als *Cārudatta*, die uit zuivere burgerlijke beleefdheid den aterling *Samsthānaka* met *bhavat* toespreekt, wordt voorgesteld als te zeggen «Geachte», ofschoon onmiddellijk voorafgaat: «Gij met uw ongerijmde taal!»

In niet weinig gevallen zijn de onnauwkeurige vertolkingen te wijten aan de woordenboeken, die met alle goede eigenschappen aan hetzelfde euvel mank gaan, dat zij te veel blijven hangen aan de zoogenaamd etymologische beteekenis der woorden, en te weinig de fijnere schakeering der begrippen kennen, weinig ook aan het spraakgebruik recht laten weervaren. Het ware in de hoogste mate onredelijk en onbillijk aan een jongmensch, die zijn eerste schreden op een moeielijk pad gezet heeft, te verwijten dat hij zich vastklemt aan niet overal betrouwbare steunsels, doch eene waarschuwing is geen verwijt. Intusschen mogen we, om niet onrechtvaardig tegenover de woordenboeken te wezen, niet verzwijgen, dat ze volkomen onschuldig zijn aan ettelijke onjuistheden in de Nederlandsche vertaling. Tot deze soort behoort de vertaling van *syāgatam*, d. i. welkom! met «welvaart», op blz. 80; van *çrī*, met «heilvol», op blz. 87. Onvoldoende bekendheid met syntaxis en spraakgebruik beide verraadt eene vertaling als wij aantreffen op blz. 83: «Kom, genoeg U al te zeer bedroefd». De schrijver zou, indien hij Hollandsch gesproken had, gezegd hebben: «Maak U niet al te bedroefd». De vertaler heeft niet eens gemerkt dat *santappida* in den tekst als onzijdig substantief gebruikt wordt, zoodat het zelfs als letterlijke vertaling verkeerd is.

Het zou onedelmoedig jegens den vertaler en onbescheiden tegenover het lezend publiek wezen, indien wij eene doorlopende taalkundige kritiek gingen leveren. Die is in dit tijdschrift ten eenenmale misplaatst. Liever willen wij onze beschouwingen besluiten met te herhalen wat wij boven reeds gezegd hebben, dat Dr. Vogel met zijne vertaling van een zoo merkwaardig voortbrengsel der Indische letterkunde een goed, een verdienstelijk werk verricht heeft.

BOEKBESPREKING.

J. EHNI. Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama.

Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis, VII.

Groningen, 1899.



J. EHNI. Die ursprüngliche Gottheit des vedischen Yama.
Leipzig, Otto Harrasowitz. 1896.

De Schrijver, van wiens hand reeds in 1890 verschenen was *Der vedische Yamamythus*, behandelt in 't vóór ons liggende geschrift vollediger en grondiger hetzelfde onderwerp, om zijne zienswijze tegenover de bestrijders er van te handhaven. Volgens Ehni is Yama oorspronkelijk een natuurgod, nu eens zonnegod, dan vuurgod, die verder als heerscher van het doodenrijk en als god des doods vereerd werd. Dit nu is onbetwistbaar de zienswijze der Indiërs, en aangezien Yama eene figuur is der Indische mythologie en geen uitvinding van Europeesche geleerden, zal deze of gene misschien denken dat het volmaakt onverschillig is waarvoor de laatsten Yama houden. Toch heeft Ehni geen overbodig werk gedaan met nog eens zoo duidelijk mogelijk in 't licht te stellen welke voorstellingen omtrent Yama bij de oude Indiërs worden aangetroffen.

Over de wijze waarop Ehni zijne zienswijze staft en ontwikkelt, hebben wij niets dan lof. Zijn betoogtrant is geleidelijk, zijn blik onbevooroordeeld. Als wij dit oordeel uitspreken, veroorloven wij ons ter staving er van den lezer naar den geheelen inhoud van 't geschrift te verwijzen.

Aangezien wij het in hoofdzaak volkomen met den Schr. eens zijn, kan niemand verwachten dat wij onze aanmerkingen op allerlei bijzaken te berde brengen of zijn betoog door toevoeging van andere gegevens, die hem ontsnapt zijn, versterken. Alleen een enkel punt van ondergeschikt belang willen wij hier ter sprake brengen, in de hoop dat deze regelen den Schrijver onder de oogen mogen komen en hem leiden tot eene nadere overweging.

Op blz. 23 wordt het beroemde tweetal strofen uit *R̥gveda* X, 17 behandeld. Ehni komt door redeneering tot de slotsom, dat de dochter van *Tvaṣṭar* en *Savarṇā* (d. i. de gelijkkleurige, gelijksoortige) één en dezelfde figuur zijn. Dit nu achten wij niet waarschijnlijk, en zonder hier in een uitvoerig betoog te treden, willen wij in 't kort onze eigen opvatting mededeelen. De dochter van *Tvaṣṭar* is de Ochtendschemering, een wezen tuschen nacht en dag instaaende, iets tweeslachtigs, evenals bijv. het *Skr.* *aktu* en *Ags. uhte, uhtlic*, enz. Als zoodanig is zij de moeder van Yama gedacht als morgenzon = morgen. De met haar gelijksoortige, *Savarṇā*, is de Avondschemering, die, na als het ware een poos samen gewoond te

hebben met den Dag en bezwangerd te zijn, vliedt na de twee sterren Aṣvin te hebben doen verschijnen. Daar de Aṣvins aldaar voorgesteld worden als Aurora, d. i. Tvaṣṭar's of Sūrya's dochter, vooraf te gaan, kunnen zij niet de kinderen van deze zijn. Wat het woord saraṇyu betreft, dit beteekent duidelijk en onbetwistbaar oorspronkelijk «vliedende»; en dus ook «de vliedende, vluchtige» vrouw, saraṇyū. Dat zulke epitheta eenigermate het karakter van eigennamen kunnen aannemen, spreekt van zelf. Dergelijke quasi-eigennamen zijn Indra, Maheçvara, Çiva, enz. Het wil ons toeschijnen dat op bedoelde plaats van den Ṛgveda ajahād u dvā mithunā saraṇyūḥ «en zij liet twee tweelingen achter vliedende (en: de vliedende)» met opzet dit woord gebruikt is. Feitelijk komt met saraṇyu overeen padvat, en van Uṣas, Aurora heet het padvad iyate Ṛgv. 1, 48, 5 en prathamā padvatīnām, 152, 3. Een zekere verwisseling en verwarring van de twee Sandhyā's kon niet uitblijven, en evenmin een uitwissching van de grenzen tusschen nacht, morgenschemering, morgengloor; reeds de vergelijking van ons «schemer» met Hoogd. «schimmer» kan tot toelichting strekken.

Meer zullen wij hier niet aan toevoegen dan dat wij de lezing van Ehni's geschrift ten warmste aanbevelen.

Dravidische volksnamen

OP

Sumatra.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
7^e Volgreeks, dl. I (= Dl. 55).

's-Gravenhage, 1903.



Het Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, D. XLV (1902), Afl. 6 brengt ons een alleszins belangrijk opstel van M. Joustra, Zendeling van 't Nederlandsch Zendelinggenootschap, onder den titel «Mededeelingen omtrent, en opmerkingen naar aanleiding van het «Pëk-Oewaloeh» of het Doodenfeest der mërğa Simbiring». De Sch. wijst met nadruk op het feit dat onder de vijf hoofdstammen, of mërğa's, waarin de Karo-Bataks verdeeld zijn, de mërğa Simbiring (Sëmbiring) velerlei heeft wat haar van de vier overige onderscheidt in zeden en gebruiken. Zoo wijken de huwelijksgebruiken bij de Simbirings aanmerkelijk af van die der overige Bataks, en nog eigenaardiger is de behandeling der dooden. Deze bestaat namelijk in 't laten afdrijven van een gedeelte der beenderen in de rivier Laoe Bijang, hetgeen met groote plechtigheid gepaard gaat. Het is niet over die plechtigheid, waarvan de Sch. een volledige beschrijving geeft, dat hier zal gesproken worden, maar over eenige opmerkingen die Joustra daaraan vastknoopt. Getroffen door 't afwijkend karakter van den Simbiringstam, dat «raadsel» onder de Bataks, uit hij de gissing dat er verband bestaat tusschen de Simbirings en de Dravidische volken in Zuid-Indië. De vraag die beantwoord moet worden is, in de eerste plaats: is er voldoende grond om aan te nemen dat er eenig verband bestaat; zoo ja, dan moeten wij trachten te bepalen van welken aard dat verband is.

Op de eerste vraag kan 't antwoord niet anders dan bevestigend luiden, want eenige namen van onderafdeelingen van den mërğa of stam zijn die van Zuid-Indische volken. Als namen worden opgegeven Tjolija, Pandija, Mëlijala, Sëpari (elders: Dëpari!), Pëlawi. Terecht heeft de Sch. reeds in Mëlijala herkend Malayālam, d. i. Malabar, de kuststreek ten W. van de Ghāts. De Malayālam-taal is zeer na verwant met het Tamil. Tjolija is hetzelfde woord als Tamil S'ólīyan, inwoner van 't rijk S'ólam, Sanskrit Cola, waarvan Colamaṇḍala (spr. Tsjola¹), Colakreits, een samenstelling is. ¹ De tj aan 't begin berust op een andere, en wel een oudere uitspraak dan de thans in Tamilland gebruikelijke. Pandija, Sanskrit Pāṇḍya, is de naam van een volk en land in Dekkhan, met hoofdstad Madura. De twee overige namen zijn minder duidelijk. Voor Sëpari leest men eenige bladzijden verder Dëpari, zoodat men niet weet welke van de twee lezingen eigenlijk bedoeld is. Pëlawi kan kwalijk iets te doen hebben met Pahlavi, de taal

¹ Uit Colamaṇḍala is ontstaan Choromandel, en hieruit bij vergissing Coromandel.

die reeds vóór de vroege Middeleeuwen in Perzië voor bepaalde doeleinden in gebruik was; op zich zelf beteekende Pahlava Parthisch, en is het een jongere vorm van Pārthava. Eerder zou men mogen denken aan de Pallava's, den naam van een stam en dynastie in Zuid-Indië. Doch ook deze vergelijking is wegens de i aan 't einde alles behalve zeker. Misschien is bedoeld de lage kaste der Palla's, ook Pallu's en Palluwili's geheeten.

Verder worden de namen opgegeven Bērahmana, Tekang en Moeham. Het eerste kan niet anders wezen dan Brāhmaṇa, brahmaan volgens de uitspraak van 't Sanskrit, niet van het Tamil, want in deze laatste taal kan geen woord met b beginnen. Naardien er ook in 't Draviḍaland brahmanen wonen, behoeft het ons niet te verwonderen dat wij ze ook als een onderdeel der Simbirings genoemd vinden. Wat Tekang en Moeham aangaat, deze namen klinken noch Arisch noch Draviḍisch, tenzij men Tekang voor een verbastering houdt van Tamil Tekkaṇam, dat de Tamilsche uitspraak is van Dekkhan, Prākṛtvorm van Skr. dakṣiṇa. Tekkaṇamunei, Zuidkaap, is de Tamilsche benaming van Kaap Komorin.

Wanneer men alle benamingen waarvan de verklaring nog niet gelukt is buiten rekening laat, blijven er drie over, die aan duidelijkheid niets te wenschen overlaten: Tjolija, Pandija en Mēlijala. Het voorkomen van deze namen is niet anders te verklaren dan door aan te nemen dat een deel althans der Simbirings bestaat uit afstammelingen van genoemde volken in Zuid-Indië. De Bērahmana's zullen nakomelingen zijn van brahmanen, en in verband met de zooeven genoemde Draviḍische stammen¹, is het waarschijnlijk dat de voorouders der Bērahmana's evenzeer uit Draviḍische landen met hun landgenooten naar Sumatra verhuisd zijn, hoewel zij niet van Draviḍischen stam behoeven geweest te zijn.

Zoowel de eigenaardige, van de gewone Bataksche afwijkende gebruiken der Simbirings, als ook de namen van hun onderafdeelingen wettigen de gevolgtrekking dat zij de overblijfselen zijn van volkplantingen uit Draviḍaland. Stellig hebben zij reeds veel eeuwen op Sumatra als burens van de Bataks gewoond, zoodat zij, van verkeer met hun stamland afgesloten, van lieverlede de taal des lands, d. i. het Bataksch hebben aangenomen en thans gerekend worden een der vijf hoofdstammen van de Karo's uit te maken.

Het was trouwens reeds vroeger bekend dat er onder de Bataks Zuid-Indische elementen schuilen. «Het aanwezig zijn van wat men gewoonlijk «Klingsche» elementen noemt,» merkt de heer Joustra op, «onder de Bataks is buiten twijfel, en zij zelve zijn er zich volkomen van bewust.» De

¹ Ptolemaeus spreekt van Brahmanen als van een volkstam in Zuid-Indië; vgl. Laassen *Alterthumsk.* III, 208.

taal hunner voorouders hebben de Simbirings geheel vergeten. Wel is waar zegt Joustra dat veel in 't Maleisch overgenomen Tamilsche woorden ook in 't Karo-Bataksch voorkomen en in vorm vaak dichter bij het Tamilsche woord staan dan de Maleische vorm. Als voorbeelden haalt hij aan kan tji en djodoe. Hierin is hij echter het slachtoffer van de door Dr. v. Ronkel gevolgde spelling. Het woord kandji wordt in het Tamil precies zoo uitgesproken als in 't Maleisch, en niet als kan tji. Het is niet onmogelijk dat men voorheen, lang geleden, in het Tamil kañtji uitsprak, maar dat is twijfelachtig; want het Sanskrit heeft kañjika. Het voorbeeld djodoe kan niet dienen, want het is niet ontleend aan het Tamil, maar aan 't Hindustānī; wel hebben de Tamils het woord ook overgenomen, maar zij spreken meestal uit s'òdōe.

Aan 't einde van zijn opstel komt de Sch. op grond van de hem bekende feiten tot de slotsom dat Tamilsprekende menschen zich onder de Bataks gevestigd hebben, waarschijnlijk in eene verhouding van afhankelijkheid, of zelfs van slavernij; dat zij zich langzamerhand hebben weten te verheffen, misschien met Atjehsche hulp.

Er schijnt geen voldoende grond te bestaan die ons noopt te veronderstellen dat de landverhuizers uit Zuid-Indië als slaven op Sumatra gekomen zijn. Van wie toch waren zij slaven in hun vaderland? en van wie op Sumatra? Van een slavernij der Bērahmana's kan in 't geheel geen sprake zijn. Dat een ondernemend, werkzaam volk als de Tamils over 't algemeen zijn, in vreemde landen een ruimer bestaan zoekt als koeli's of anderszins, is toch niets vreemds. Hoe het zij, de landverhuizers moeten uit meerdere huisgezinnen en wel van verschillende streken bestaan hebben; anders is het onverklaarbaar hoe zij een niet onaanzienlijke plaats in het Karo-Bataksche stamverband hebben kunnen innemen. Intusschen valt niet te ontkennen dat één van elders bekend feit ten gunste van Joustra's meening kan aangevoerd worden. Het blijkt namelijk uit een Oudjavaansche oorkonde, dat onder 't dienstpersoneel van een Javaanschen groote, de wargge dalēm, voorkomen lieden uit Zuidelijk Indië alsook uit andere overzeesche gewesten. In Kawi-Oorkonde II, die, al is ze onecht, toch uit den Oudjavaanschen tijd dagteekent, worden opgenoemd: Tjēmpa, Kling, Haryya, Singhā (sic), Gola, Tjwalika, Malayālā (sic), Karṇṇake, Rēman, Kmir. In deze namen van landen en volken herkent men zonder moeite Tjampa, Kling, Tjolika¹, Malayāla. Karṇṇake is vermoedelijk een afschrijversfout voor Karṇṇāta, dewijl de Oudjavaansche karakters voor ka en ta zeer licht verward kunnen worden. Rēman is een licht gewijzigde uitspraak

¹ De wa werd reeds in de 11^{de} eeuw op Nieuwjavaansche wijze uitgesproken en dienengevolge meermalen bij vergissing geschreven, waar een o vereischt werd.

van Ramana, d.i. Pegu of Arakan; terwijl Kmir natuurlijk Kmer, d.i. Kam-bodja, is. Met Gola kan bedoeld zijn Gauḍa, Prākṛt Goḷa, een deel van Bengalen. Singhā, met onmogelijke ā, zal wel verknoeid wezen uit Singhala, Singhalees. Of Haryya vereenzelvigd mag worden met Āryaka, een landstreek aan de westkust van Dekkhan, is twijfelachtig. Opmerkelijk is het dat wij hier evenals bij de opsomming der ondermērga's van de Simbirings Tjolika, een bijvorm voor Tjoliya, naast Malayāla vermeld vinden. Wij mogen gerust er bijvoegen Karṇāṭa, d. i. Karṇāṭa of Karṇāṭaka, d. i. dat deel van het door Tamils bewoonde gebied, hetwelk zich uitstrekt van Kaap Komorin tot de Noordelijke Circars of Kalinga; ten ruwe kan men het bepalen als het land tusschen Malayāla, de kust van Malabar en de kust van Coromandel. Kling is natuurlijk de bekende, ook tegenwoordig nog gebruikelijke term, ofschoon minder ruim van beteekenis. Dat Kling of Kēling ontstaan is uit Kaliṅga, dus eigenlijk alleen aanduidt een noordelijker kuststreek van Dekkhan met deels niet-Dravidische bevolking, lijdt geen twijfel inspijst van hetgeen beweerd wordt in 't Kawi-Balineesch Woordenboek van v. d. Tuuk, II, 282: «de afleiding v. Kalingga is zeer onwaarschijnlijk.» Ten bewijze dat men oudtijds wel degelijk onder Kēling lieden van Kaliṅga verstond, strekke o. a. dat in de commentaren van Al-boquerque over 't jaar 1512 o. a. gezegd wordt: «deze Javaan — kon niet dulden dat de Quilins en Chitins (d. i. Malayālam ceṭṭi, Tamil s'eṭṭi), die Hindoes (Heidenen) waren, aan zijn rechtspraak onttrokken zouden zijn»¹. Een andere vraag is het of de plaatsnamen Kling op Java en Bali hetzelfde woord zijn dan wel slechts toevallig gelijkkluidend. Het is volstrekt niet onmogelijk dat die plaatsen hun naam te danken hebben aan nederzettingen van Kaliṅga's.

In eene oorkonde van Çaka 853 wordt aan zekere grooten het voorrecht verleend dat zij Djēnggi's en Wonḍans, d. i. Negers uit Afrika en kroesharigen uit het oosten van den Indischen Archipel of Papoea's als slaven mogen houden. In een andere oorkonde wordt op gelijke wijze gesproken van Djēnggi's als wat ĕk i jro, een synoniem van wargge dal ĕm. Beschouwt men al die getuigenissen met elkaar in verband, dan komt men tot het besluit dat al die lieden van verschillenden landaard inderdaad op Java dienstbaren waren, maar er is niets waaruit men zou kunnen opmaken dat zulke dienstbaren een samenhangend deel, op nationaliteit gegrond, der bevolking uitmaakten, wat met de ondermērga's der Simbirings toch wel het geval is.

¹ Zie Yule-Burnell, Hobson-Jobson (1886), onder Kling, waar nog meer bewijzplaatsen te vinden zijn.

Beteekenis en oorsprong

VAN HET

Asidhārā-vratam der Indiërs.

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van
Wetenschappen, afd. Letterkunde.

4^e Reeks, dl. VI.

Amsterdam, 1904.

«In de oudheid was het gewoonte, wanneer een man bij een vrouw sliep die hij niet wilde aanraken, dat hij tusschen zichzelf en haar een zwaard legde.» Met deze woorden leidt Grimm in zijn *Rechtsalterthümer*¹ eene reeks in van voorbeelden waaruit het bestaan van bedoeld oud gebruik bij verschillende volken blijkt. Hij begint met te herinneren aan 't voorbeeld van Sigurd en Brynhilde, zooals wij dat kennen uit de *Völsunga-saga*, de *Snorra-edda* en de *Saemundar-edda*; vermeldt dan nog twee andere voorbeelden uit de Skandinavische oudheid: het geval van Hrólf en Ingigerd bij Thorlacius, en dat van Gormo bij Saxo, die zich o.a. aldus uitdrukt:

«Ceterum ne inconcessum virginis amorem libidinoso complexu praeripere videretur, vicina latera non solum alterius complexibus exuit, sed etiam *districto mucrone* secrevit.»

Overgaande tot voorbeelden van hetzelfde gebruik bij andere volken dan de Noord-Germanen, haalt Grimm aan wat wij lezen in de Middeleeuwsche, Duitsche, Fransche en Engelsche bewerkingen der geschiedenis van Tristan en Isolde; voorts wat de Duitsche heldensage verhaalt van Wolfdietrich en de Heidendochter, van Orendel en Vrouw Breide.

Na nog een voorbeeld uit een Duitsch volkslied, volgt een aanhaling uit de *Pentamerone*, waar in de geschiedenis van Fonzo en Fenizia gezegd wordt: «Ma fegnenno avere fatto vuto a Diana, de non toccare la mogliere la notte, mese la *spata* arrancata come staccione 'miezo ad isso ed a Fenizia.» Met nog een voorbeeld uit de *Hausmärchen*, en een verwijzing naar de sage van Amicus en Amelius in de verschillende daarvan bestaande bewerkingen, besluit Grimm de reeks der aan de sagenlitteratuur ontleende voorbeelden met aan te stippen dat ook in de geschiedenis van Aladdin uit de *Duizend-en-één-Nacht* hetzelfde gebruik voorkomt.

Ten aanzien der vraag in hoeverre sporen van 't gebruik in rechtsboeken te vinden zijn, laat Grimm zich aldus uit: «In de wetten en oorkonden wordt van deze wijdverbreide gewoonte wel is waar geen melding gemaakt, maar het schijnt dat het bij den «bedsprong», wanneer de gevolmachtigde den echt met de vorstelijke bruid in schijn moest voltrekken, tot in later tijd werkelijk in acht is genomen. Zoo werd nog in 1477, bij 't huwelijk van Maria van Bourgondië met Aarts Hertog Maximiliaan, toen de gevolmachtigde van dezen, Lodewijk Paltsgraaf van Veldenz, gelaarsd en gespoord het huwelijksbed besteeg, een bloot zwaard tusschen hem en de bruid

¹ *Deutsche Rechtsalterthümer*, blz. 168.

gelegd; vgl. Birken's Ehrenspiegel p. 855. In een Engelsche door W. Scott (op Tristrem p. 345) aangehaalde komedie «Jovial Crew», voor 't eerst gespeeld in 1644, heet het Bedr. 5, Toon. 2: «told him, that he would be his proxy and marry her for him, and lie with her the first night with a naked cudgel betwixt him».

Tot zoover Grimm, wiens slotsom dat het bedoelde gebruik wijdverbreid was ik met nog eenige voorbeelden nader wensch te staven, voorbeelden ontleend aan de volksletterkunde der Osseten en de klassieke geschriften der Indiërs.

Onlangs heeft Prof. Wsewolod Miller te Moskou, die als kenner van de taal en volksletterkunde der Osseten facile princeps is, zich opnieuw verdienstelijk gemaakt door de uitgave van een bundel «Digorsche Vertellingen», in tekst en vertaling¹. In deze verzameling van uit den mond des volks door Osseten in Digorschen tongval opgeschreven verhalen komt als N° 4 voor een vertelling getiteld «Dzanbolat en Antoniqo». Zoo heetten twee broeders van aanzienlijken huize, die elkaar hartelijk lief hadden en genoegelijk in volmaakte eendracht hun uitgestrekte goederen beheerden. Eens bij gelegenheid van een schuttersfeest dat zij voor hun onderhoorigen aanrichtten, veroorloofden de lieden zich als hun meening te kennen te geven dat het nu voor Dzanbolat werkelijk tijd werd om te trouwen, want «wie weet, wat u kan overkomen», zeiden zij, «en als gij geen vrouw neemt, zou uw goed onbeheerd blijven.» Ook zijn jongere broeder drong er bij hem op aan, doch Dzanbolat toonde zich weinig geneigd om aan die aanmaning gehoor te geven, want, zeide hij, «ik gevoel tot nog toe niet den minsten lust om een vrouw te nemen — het vrouwvolk is een duivelsch gebroed. Ik ben lang zoo schoon niet als gij, Antoniqo, en als zij nu eens, in u behagen vindende, u zal verlokken, zullen wij, liefhebbende broeders, op elkaar verbitterd raken en vijanden worden. Zie, daarvoor ben ik bang.» «Wel», antwoordde Antoniqo, «daar weet ik wel een middel op; ik zal verhuizen en mijn woning vestigen in 't Kabardinsche veld, zoodat uw vrouw mij nooit te zien zal krijgen.»

Kort en goed, Dzanbolat liet zich eindelijk overhalen, en nam een vrouw, waarop Antoniqo aanstonds verhuisde.

Na verloop van een geruimen tijd moest Dzanbolat van huis om een tocht te ondernemen, zijn vrouw en eenjarig zoontje achterlatende. Een maand later was het wederom schuttersfeest en de bevolking van zeven dorpen kwam te zamen in 't huis van Dzanbolat om daar onthaald te worden. Bij die gelegenheid kwam een dienstknecht van Dzanbolats vrouw op

¹ Digorskija Skazanija po zapisjam J. T. Sobiewa, K. S. Gardanowa i S. A. Tukkajewa, s perewodom i primjeczaniem Wsew. Millera. Moskwa, 1902.

den inval om eigenmachtig zich naar Antoniqo te spoeden en uit naam zijner meesteres hem uit te noodigen mede te komen. Doch Antoniqo weigerde, zeggende: «Ik heb mijn broeder mijn woord gegeven; als ik ga en hij dat te weten komt, zal hij op mij vertoornd wezen, en dat zou ik om alle schatten der wereld niet willen.» De knecht kwam terug bij zijne meesteres en maakte haar arglistig wijs dat Antoniqo wel is waar uit vrees voor den toorn van Dzanbolat niet dorst medekomen, maar dat hij, te oordeelen naar zijn woorden, anders wel lust zou hebben haar te zien. Verontwaardigd joeg Dzanbolats vrouw hem weg uit haar tegenwoordigheid, hetgeen niet belette dat de leugenachtige knecht opnieuw naar Antoniqo ging en dezen nu zeide: «Indien gij aan God gelooft, haast u, anders ga ik niet meer alleen van hier: zij zal mij dooden, en het zal beter voor mij wezen dat gij mij op staanden voet doodt, en ik niet te schande gemaakt worde.»

Toen de onergdenkende Antoniqo deze woorden hoorde, geloofde hij den man, gaf aan de valsche uitnoodiging gehoor en begaf zich te paard naar het huis zijns broeders. Intusschen was de dienstknecht hem reeds vooruitgesneld en toen hij den ruiters het huis zag naderen, ijldde hij naar Dzanbolats vrouw en zeide: «Zie, gij hebt mij niet willen gelooven, maar daar komt hij aangereden, kijk maar eens.» Wat moest de vrouw nu doen? Zij moest het nu wel gelooven, en toen zij van 't bovenvertrek beneden gekomen was, stond Antoniqo reeds aan de deur. Zijn verschijning greep haar zóó aan, dat zij in onmacht viel.

Zoodra zij door de zorgen der omstanders weer bijgekomen was, begaf zij zich naar de bovenverdieping en gaf haar bedienden bevel den gast bij haar te brengen. Zoo geschiedde. Toen Dzanbolats vrouw hem zag, zeide zij tot hem: «Dezen nacht moet gij volstrekt hier blijven.» Doch Antoniqo zeide: «Ik kan hier niet blijven; als Dzanbolat mij hier vindt, zal hij op mij vertoornd zijn, want ik heb hem mijn woord gegeven: «ik zal mij niet aan uw vrouw vertoonen», en daarom leef ik van hem verwijderd.» Zij zeide: «dezen nacht zal hij nog niet komen, en als gij iets om mij geeft, slaap dan dezen nacht vóór mij of met mij: en wij zullen tusschen ons beiden in leggen: — gij uw zwaard, — en ik mijn stalen schaar.» Nu bleef Antoniqo bij Dzanbolats vrouw, en toen de nacht gekomen was, ontdeed zij hem van zijne kleederen en ontkleedde zichzelf, daarop legden zij het zwaard en de schaar tusschen zich in en gingen slapen.¹

¹ Het gedeelte van den Ossetischen tekst, te beginnen met „Toen Dzanbolats vrouw” luidt met vervanging van de Russische letterteekens door Latijnsche, als volgt:

Dzanbolati osä oi ku fäwidta, wäd in zaxta: „Axsäwi din ami ännälläun nä jes.” Antoniqo ba in zaxta: „Mänän ami nilläuwän nä jes: ami mä otemäi Dzanbolat ku ärbajafa, wäd mäbäl ä zärdä fäxxoddänäi, oituxxän äma in äz dzurd rawardton — dä osi razmä

Het verdere beloop van 't verhaal behoeft hier niet meegedeeld te worden. Het is voldoende aan te stippen dat Antoniqo het door hem gegeven woord niet schond en dat ondanks den schijn van ontrouw, waardoor voor een wjl zijn broeder op een dwaalspoor geleid werd, de ware toedracht der zaak eindelijk aan 't licht kwam en de gebroeders zich verzoenden.

Eene bijzonderheid in dit verhaal die ik elders niet heb aangetroffen is dat de vrouw als bewijs van trouw haar schaar nederlegt. Daardoor gaf zij te kennen dat zij ook van haar kant geen poging zou aanwenden haren zwager te verleiden.

Ik kom nu tot de voorbeelden van 't *Asidhārā-vratam*, d. i. het Zwaard-egge-gelofte, of *āsīdhārām vratam*, waarvan in de Indische letterkunde sprake is. Zoo wordt in den *Raghuvamça* verhaald, hoe Rāma, na zijne geliefde vrouw herwonnen te hebben, op zijn door 't luchtruim snellenden wagen van *Laṅkā* naar zijn land terugkeert en al koutende met *Sītā* de rivier *Sarayū* nadert niet ver van de hoofdstad *Ayodhyā*. Daar wachtte hij de komst af van zijn halfbroeder, den braven *Bharata*, die, daarvan hield hij zich overtuigd, niet zou dralen hem de heerschappij over te geven, want Rāma had, trouw aan zijn woord, den tijd van zijn verbanning volbracht. Men weet wat de oorzaak van die verbanning was. Koning *Deçaratha* had Rāma, als den oudsten en voortreffelijksten zijner zonen tot troonopvolger bestemd, maar *Kaikeyī*, Rāma's stiefmoeder, eischte krachtens een gunstbewijs dat *Daçaratha* haar vroeger verleend had, dat haar zoon *Bharata* de kroon zou beërven en Rāma voor 14 jaar verbannen zou worden. Tegen wil en dank en met een bloedend hart moest de oude Koning, wilde hij zijn woord niet breken, toegeven en kort daarna stierf hij van hartzeer. Toen *Bharata*, die ten tijde van de kuiperijen zijner moeder afwezig was, terug ontboden en te *Ayodhyā* aangekomen, vernam wat er gebeurd was, geraakte hij buiten zichzelf van verontwaardiging en verklaarde beslist geen koning te willen worden. Onmiddellijk reisde hij naar Rāma, die inmiddels zijn ballingschap aanvaard had, achterna en haalde hem aan den berg *Citrakūṭa* in. Hij bracht zijn ouderen broeder, dien hij hartelijk lief had en als zijn meerdere eerde, de droeve tijding van 't overlijden huns vaders, betuigde zijne blijvende onderdanigheid en verklaarde wel als stedehouder van Rāma het bewind te willen voeren, maar de koninklijke waardigheid aannemen,

din nā fātskudzānān, zāg'gā, — āma xetsānāi dār nuri wāldāngā omai tsārūn." Je ba in zaxta: „*Axsāwi ma n'erbatsāudzānāi, āmā mā kād jestābāl nimajis, wād mā razi kenābā mā xāttē nixxusaānā axsāwi, nā kārādzei astāu ba niwwārdzinan: du dā āxsargard, āz ba mā bolatkārdān. Otemāi Dzanbolati wosi xāttē nillāudtāi Antoniqo, āma ku ārāxsāwāi, wādta in Dzanbolati wosā ā qābpaltā ralasta, āxe qābpaltā dār, āma sā astāu āxsargard āma bolatkārdān niwwārdtontsā, otemāi nixxusdtāntsā.*

neen, dat nooit. Hij verzocht de schoenen van Rāma te mogen hebben en toen hij die gekregen had, nam hij ze, na afscheid genomen te hebben, mede naar Nandigrāma, waar hij bleef wonen zonder de hoofdstad te betreden. Doelende op 't edele gedrag van Bharata, zegt Rāma tot Sitā:

pitṛā nisṛṣṭām madapekṣayā yaḥ Ḍriyaṁ yuvāpy aṅkagatām abhoktā |
iyanti varṣāṇi tayā sahograṁ abhyasyatīva vratam āsidhāraṁ | ¹

D.i. «Hij, die de Heerschappij, door zijnen vader afgestaan, uit achting voor mij, hoe jong hij ook was, niet heeft willen genieten, terwijl zij onder zijne hoede was (en: terwijl zij aan zijne zijde rustte), en zooveel jaren met haar als het ware het zwaardegge-gelofte in acht nam.»

Om ten volle de beteekenis van deze woorden te begrijpen, moet men in 't oog houden dat, volgens Indische beeldspraak, de Rājācṛī, des Konings Fortuna en heerlijkheid, de tweede wettige gemalin des konings heet. Haar mocht en wilde Bharata niet aanraken, want zij behoorde aan Rāma, en hij, Bharata, was slechts diens gevolmachtigde. Daarom behandelde hij haar als degene doet die een zwaard legt tusschen zichzelve en eene vrouw bij wie hij slaapt zonder haar te willen aanraken.

Een ander voorbeeld vinden wij in de Geschiedenis van Somaprabhā uit den Kathāsarit-sāgara ². De inhoud van 't verhaal is, in 't kort, als volgt. Zekere rijke koopman, Dharmagupta geheeten, had een dochter, die reeds bij hare geboorte de kenmerken droeg van meer dan menschelijke begaafdheid. Het gevoel van eerbied dat Dharmagupta voor zijne buitengewone dochter koesterde mengde zich met angst toen hij uit haren mond den eisch hoorde dat zij aan niemand mocht uitgehuwelijkt worden. Daarom verborg hij haar in huis en strooide het bericht uit dat zij gestorven was. Dan, terwijl Somaprabhā — zoo heette het beeldschoone meisje — eens op het platte dak gestegen was om naar de menigte die 't lentefeest vierde te kijken, werd zij gezien door een koopmanszoon, met name Guhacandra. De jonge man, betooverd door haar aanblik, keerde met loome schreden, als verbijsterd, huiswaarts. Hij werd ziek van verliefdheid, zoodat zijn vader, Guhasena, medelijden met hem kreeg en naar Dharmagupta ging om diens dochter voor zijn zoon ten huwelijk te vragen, doch zijn aanzoek werd door Dharmagupta afgewezen onder voorwendsel dat zijne dochter aan verstandsverbijstering leed.

Toen nu de kwaal van zijn zoon in hevigheid toenam, besloot Guhasena nog een poging te doen, en de hulp van den Koning in te roepen. Inderdaad gelukte het hem den Koning te bewegen dat hij Dharmagupta met dwangmiddelen bedreigde. Om erger te voorkomen zeide Somaprabhā tot haren

¹ Raghuvamśa XIII, 67.

² Aldaar Taraṅga 17, 64 vgg.

bedrukten vader: «Geef mij tot vrouw, vaderlief! moge u om mijnentwege geen onheil treffen, maar gij moet uitdrukkelijk als voorwaarde bedingen dat mijn echtgenoot mij nimmer zijn bed zal doen bestijgen.» Onder deze voorwaarde stemde Dharmagupta er in toe zijne dochter ten huwelijk te geven, en ook Guhasena maakte geen bezwaar, dewijl hij inwendig lachende bij zichzelf dacht: «laat mijn zoon maar eerst getrouwd zijn!» Weldra werd het huwelijk voltrokken en voerde Guhacandra zijne bruid naar zijne woning. 's Avonds zei Guhasena onbetamelijkerwijze tot zijn zoon: «Neem uwe jonge vrouw in bed, want wien kan men beletten dat hij bij zijn eigen vrouw slaapt?» Toen Somaprabhā deze woorden van haar schoonvader hoorde, ontstak zij dermate in toorn dat haar oogen vlammen schoten en zij dreigend den wijsvinger tegen hem ophief. De oude heer schrok zoo hevig dat hij oogenblikkelijk dood nederzeeg. Ontzet dacht Guhacandra bij zichzelf: «De godin des Doods is als echtgenoot in mijn huis binnengekomen.» En nu volgen deze regels:

Tataç cānupabhuñjāno bhāryām tām gr̥havartinīm |
siṣeṇe Guhacandro'sāv āsidhāram iva vratam |

D. i. «En daarna nam Guhacandra als het ware de zwaardeggegelofte in acht door zijn vrouw, terwijl zij bij hem in huis woonde, niet te genieten.»

De bedoeling des vertellers is duidelijk: hij wil zeggen dat Guhacandra niet in werkelijkheid het *āsīdhārā-vratam* in acht nam, maar dat hij door Somaprabhā niet aan te raken handelde alsof tusschen beide de zwaardlegging had plaats gehad. Of de Indische dichters het gebruik alleen bij overlevering kenden dan wel of het nog in hun tijd bestond, blijkt niet.

Al de aangehaalde gevallen, met ééne uitzondering, komen voor bij Indogermaansche volken. Die ééne uitzondering vindt men in de geschiedenis van Aladdin, waarvan het tooneel der handeling in China geplaatst wordt. Doch de namen der personen, te beginnen met Aladdin en de Prinses Badrabudur zijn zuiver Arabisch, en het gebruik der zwaardlegging is in China onbekend. Van gezaghebbende zijde is mij verzekerd dat ook de Arabieren het niet kennen. Het vermoeden dringt zich dus op, dat de zeer fantastische vertelling van Aladdin, zoo niet in den geheelen opzet, dan toch in eenige bijzonderheden, aan Indische verhalen ontleend is. Hoe het zij, voor zooverre de ons bekende voorbeelden ons veroorloven een oordeel uit te spreken, mogen wij het voor waarschijnlijk houden dat het gebruik eigenaardig Indogermaansch was.

Vraagt men naar den oorsprong van 't gebruik, dan geloof ik dien te moeten zoeken in 't geloof dat in 't zwaard een geheime kracht schuilt, die uit en door zichzelf den schuldige, den valschaard straffen zal. Dit denkbeeld vindt men uitgedrukt in 't verhaal van Amicus en Amelius, waar

Amicus tot de vrouw van zijn vriend, als zij hem wil verlokken, volgens de Latijnsche bewerking, zegt:

«Vide ne mihi aliquo modo appropinques, quia statim hoc ensi morieris» ¹.

Bij een primitieven toestand van beschaving zal men het geduchte zwaard beschouwd en vereerd hebben als een zgn. feties, bezield met een geheime demonische kracht. Eene merkwaardige uiting vindt men in een oude Iersche sage, de Serglige Conculaind, waar gezegd wordt dat de helden bij 't groote jaarfeest in de vlakte van Murthemne de gewoonte hadden te brallen op hun heldendaden en ten bewijze van de waarheid hunner beweringen de tongen der verslagen vijanden te vertoonen. Om bedriegerij te voorkomen, moest dan ieder zijn zwaard over de dijen leggen, want — zoo heet het verder — «hun zwaarden keerden zich tegen hen, wanneer zij een valsche zege voorgaven. Dit was natuurlijk omdat demonen tegen hen uit hun wapens spraken» ².

In een later tijdperk van ontwikkeling zal de voorstelling van de demonische macht des zwaards zich in zooverre gewijzigd hebben dat men het wapen bezield dacht door den Zwaardgod. Als godheid was deze alomtegenwoordig, maar evenals elk godenbeeld, mits behoorlijk ingewijd, beschouwd werd als door den god bewoond, bezield, zonder dat men daardoor iets te kort deed aan zijn alomtegenwoordigheid, zoo kon het zwaard de zichtbare zetel zijn van den Zwaardgod, als de plaats waar zijne macht zich het duidelijkst openbaarde. Het zwaard werd dus iets heiligs; daarom zwoer men er bij en daarom verrichtte het wonderen.

Het geloof aan de demonen en den zwaardgod is voor ons een bijgeloof, maar het geloof aan de heiligheid van 't gegeven woord is ons gebleven. Waar dit geloof verslapt, is eene maatschappij ten ondergang gedoemd.

¹ Aangehaald door Willems, op Brabantsche Yeesten, B. II, Cap. 4.

² „Ar imsóitis a claidib friu, in tan dognáitis gúchomram. Deithbir ón, ar no labraitis donna friu dia n-armaib.” Windisch, Irische Texte I, p. 206.

BOEKBESPREKINGEN.

J. DAHLMANN. Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre
und Erlösungslehre.

W. GEIGER. Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa.

Museum. Maandblad voor Philologie en Geschiedenis, XII, XIII.

Leiden, 1905, 06.



J. DAHLMANN, S. J. Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. (Mahābhārata-Studien. Abhandlungen zur indischen Literatur und Kulturkunde. II).

Berlin, F. L. Dames. 1902.

Zooals de titel reeds aanduidt is de verhandeling die ons hier wordt aangeboden, een nieuwe bijdrage tot de studie der menigvuldige vraagstukken waartoe de samenstelling van 't Mahābhārata aanleiding geeft. De Schrijver heeft zich reeds vroeger doen kennen als een zelfstandig vorscher, die den moed gehad heeft zijn eigen meening omtrent de betrekkelijke eenheid van 't groote Indische heldendicht staande te houden tegenover het bijna algemeen heerschende afwijkend gevoelen, en zulks met talent gedaan heeft. Dahlmann ontkent niet dat het Mahābhārata uit ongelijksoortige bestanddeelen is samengesteld; het epos draagt, volgens hem, een encyclopaedisch karakter; de vraag is alleen of de encyclopaedische strekking eerst later in 't gedicht is gebracht, dan wel of ze van den aanvang af met het epos verbonden is geweest. Het antwoord op deze vraag luidt in zijn eigen woorden aldus:

« War das Mahābhārata von vornherein darauf angelegt, im Rahmen der Dichtung die Fülle des Rechts und der Philosophie aufzunehmen, dann war eine Diaskeuase im eigentlichen Sinne, durch die das Epos als Dichtung und Lehrbuch zu Stande kam, Sammlung und Ordnung eines bereits vorliegenden religiös-philosophischen und religiös-richtlichen Stoffes. Dieser Lehrgehalt war aber nicht etwa bloß in *einer* Bearbeitung, er war in zahlreichen Formen zugänglich. So zahlreich die Kreise waren, die sich einerseits an der Entwicklung des epischen Elementes in den Itihāsa und Purāṇa, anderseits am dem literarischen Ausbau der Philosophie und des Rechts in den Urkunden der Erlösungslehre und des Rechts beteiligten, ebenso mannigfaltig waren die Denkmäler, die aus diesen Kreisen hervorgingen. — Von einer Uniformität, die alles nach einem *einsigen* Muster redigirt hätte, ist da keine Spur vorhanden. »

Wat nu de philosophische gedeelten van het epos betreft, merkt D. op, dat « hoe ongelijksoortig op den eersten blik die bestanddeelen ook schijnen mogen, waaruit de speculatieve gedeelten van 't Mahābhārata samengesteld

zijn, het epos toch feitelijk in al zijne deelen slechts een enkel stelsel van filosofie», de op methodisch onderzoek gegronde kennis van 't Brahman (ānvīkṣikī brahmavidyā), vertegenwoordigt.

Een onvermijdelijk gevolg van Dahlmann's beschouwingen is, dat hij geen vrede kan hebben met Hopkins' werk «The Great Epic of India, its Character and Origin», waarin, zooals een recensent heeft opgemerkt «de filosofie van 't epos geïnventariseerd is.» Terwijl het Hopkins bij zijn inventarisering van den philosophischen inhoud vooral te doen is het ongelijksoortige in de bestanddeelen te doen uitkomen, komt het bij Dahlmann in de eerste plaats aan op het gemeenschappelijke in de oogenschijnlijk ongelijksoortige menigte der stof.

In 't voor ons liggende boek heeft de Sch. zich tot taak gesteld het wezen van de Sāṃkhya-philosophie, zooals zich die in 't Mahābhārata vertoont, te doorgronden en bloot te leggen; haar invloed als natuurleer en verlossingsleer op de ontwikkeling der Indische wijsgeerige stelsels aan te toonen, en eindelijk een vergelijkend overzicht te geven van de beginselen der Sāṃkhya-leer met die der Stoa.

Het vraagstuk welks oplossing de Sch. zich ten doel heeft gesteld, komt in hoofdzaak hierop neer: hoe kunnen Sāṃkhya en Yoga in 't Mahābhārata als de twee deelen van één en hetzelfde stelsel voorgesteld worden, terwijl toch het Sāṃkhya in zijn Middeleeuwschen vorm atheïstisch, nirīcvara, was, daarentegen de Yoga theïstisch, seçvara? De oplossing van dit vraagstuk luidt als volgt: «Auf derselben Principienlehre ruhend stellte Sāṃkhya die Theorie, Yoga die Praxis der in dem *einen* göttlichen Geiste gipfelnden Erlösungslehre dar. Erst im Laufe späterer Entwicklung entfaltete sich Sāṃkhya zu jener Form, die es in Gegensatz zu Yoga brachte. Sāṃkhya wurde «atheïstisch» (anīcvara), indem es an die Stelle des *einen* göttlichen Geistes die Vielheit absoluter Seelen setzte, während Yoga nach wie vor «theïstisch» (seçvara) blieb.»

De geheele verhandeling nu is in hoofdzaak bestemd om een doorlopend betoog te leveren voor de juistheid van de stelling, in 't zooveen gegeven antwoord vervat. Om dat betoog te leveren was het noodig aard en wezen van Sāṃkhya en Yoga, zooals wij die in 't heldendicht leeren kennen, juist te bepalen. Alwie van die in dichterlijken vorm voorgedragen stelsels kennis heeft genomen, weet met hoeveel moeilijkheden de interpretatie van menig vers gepaard gaat. Niet zelden komt het voor, dat een tekst meer dan één opvatting toelaat en dan ook bij de Indische uitleggers gevonden heeft. Een paar voorbeelden mogen voldoende wezen om deze bewering te staven. Op blz. 39 wordt door den Sch. de volgende strofe uit Mahābh. XII, 302, 49 aangehaald:

evam avyaktaviṣayaṃ kṣaram āhur mañiṣiṇaḥ
pañcaviṃśatiṃ yo 'yam jñānād eva pravartate

Dit wordt aldus vertaald: «Die Weisen nennen das Unentfaltete in seiner sichtbaren Entfaltung (avyaktaviṣayaṃ) das Wandelbare. Das fünfundzwanzigste Princip wird nur durch die methodische Erkenntnis ermittelt.»

Hiertegen is in de eerste plaats op te merken dat er vertaald is alsof er stond yaḥ sa in stede van yo 'yam. Dit mag niet, en de Indische commentator wacht zich daar ook wel voor. Hij construeert aldus:

«yo 'yam pañcaviṃśatimas tam eva avyaktaviṣayaṃ āhuḥ.» De zaak wordt er niet duidelijker door. Hoe, in welken zin, kan de vijfentwintigste, d. i. de buiten en boven de materie staande geest, avyaktaviṣaya en kṣara door de wijzen genoemd worden? Volgens den Indischen commentator beteekent avyaktaviṣaya, eigenlijk «in 't bereik van 't niet zinnelijke en waarneembare, van 't niet ontwikkelde zijnde», hier māyāgocaraḥ san «in 't bereik van de māyā zijnde», waarbij met māyā bedoeld moet wezen de prakṛti, de natuur, de materiele wereld. Ditzelfde zal de Sch. bedoeld hebben met «das Unentfaltete in seiner sichtbaren Entfaltung». Kṣara, vergankelijk, stelt de commentator gelijk met vikārin, aan verandering onderworpen, en hierbij sluit zich aan de vertaling «das Wandelbare», behoudens het verschil in constructie. Onmiddellijk voorafgaande aan bovengenoemde strofe wordt gezegd, dat de braven in den hemel komen, de boozen als dier herboren worden, enz., zoodat de dichter bedoeld schijnt te hebben: «in dezen zin, evam, — niet in wezenlijke waarheid — kan men zeggen dat de geest, dien men alleen door waar inzicht als waarachtig vrij van de materie leert kennen, aan de natuur gebonden is.»

Op dezelfde bladzijde worden eenige strofen aangehaald en vertaald uit Mahābh. XII, 306, waarvan de eerste regel luidt:

anīṣvaram atattvaṃ ca tattvaṃ tat pañcaviṃśakam

Hiervan wordt deze vertaling gegeven:

«Ohne stoffliche Kräfte, einfach, nicht zusammengesetzt ist dieses fünfundzwanzigste Princip, der höchste Geist.» Men voelt twijfel oprijzen of de bedoeling des dichters juist is weergegeven, wanneer men den versregel in verband met het onmiddellijk voorafgaande beschouwt, waar gezegd wordt: «avyaktaṃ kṣetram ity uktam; tathā sattvaṃ tattheçvaraḥ.» Derhalve komen de termen «avyaktaṃ, kṣetram, sattvaṃ» en «içvaraḥ» op hetzelfde neer, ze zijn, gelijk de commentator zegt, hier «synoniemen», paryāyāḥ. Daarom verklaart hij anīṣvaram met «iets anders dan iṣvara, enz. wat zienlijk is». Daarentegen vat de Sch. de samenstelling op als bahu-vrīhi, als wij het wel begrijpen, nl. als «ohne stoffliche Kräfte», hetgeen

grammatisch te verdedigen is. Over de bedoeling van *atattvam* hier zou men lang kunnen discussieeren; ook zou men kunnen vragen of de toevoeging van «*der höchste Geist*», zonder dat de tekst die toevoeging heeft, wel gerechtvaardigd is. Doch genoeg; de aangehaalde voorbeelden zullen voldoende wezen om de boven uitgesproken bewering te staven, dat de interpretatie der teksten eigenaardige moeilijkheden oplevert. Dat Dahlmann zich van die moeilijkheden rekening heeft gegeven, blijkt uit de gansche verhandeling, en men moet hem dankbaar zijn voor de wijze waarop hij getracht heeft een ingewikkeld vraagstuk op te lossen, en anderen den weg te effenen op een terrein vol voetangels en klemmen. Men kan het boek niet lezen zonder gedwongen te worden tot nadenken en eigen onderzoek. Dit is een groote verdienste, en niemand die in 't onderwerp belang stelt, onverschillig of hij alle uitkomsten van des Schrijvers onderzoek zal kunnen aanvaarden of niet, zal het boek zonder geleerd te hebben, uit de handen leggen.

W. GEIGER. *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon.*

Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung (G. Böhme). 1905.

Weinigen zijn zoo goed vertrouwd met de letterkundige voortbrengselen der Singhaleezen, in 't Pāli en de landstaal, als prof. Geiger, en men kon daarom verwachten dat het geschrift onder bovenstaanden titel veel wetenswaardigs zou bevatten. In die verwachting worden wij niet teleurgesteld.

Zooals men uit de «*Vorbemerkungen*» kan opmaken, is het hoofddoel des Schrijvers na te gaan «*wie ein Epos auf literarischem Weg entsteht*». Volgens hem is de *Dīpavaṃsa* een eerste onbeholpen poging om uit een gegeven stof een episch gedicht te vormen. De *Mahāvaṃsa* daarentegen verdient reeds den naam van een echt epos; het is 't bewuste werk eens dichters.

Het schijnt Ref. toe, dat de Schr. aan den term epos een te wijde strekking heeft gegeven. Als elk metrisch verhaal van gebeurtenissen over ettelijke eeuwen in chronologische orde, al of niet met fabelen vermengd, een epos mag heeten, dan is elke rijmkroniek een epos. Het echte epos — *verba valent usu* — is de dichterlijke voorstelling van één hoofdgebeur-

tenis, waaromheen, als kern, episoden gegroepeerd zijn, die op de een of andere wijze in verband staan met de personen in 't hoofdverhaal. Nergens en nooit is 't echte epos ontstaan uit het werk van een schrijver die zich er toe zette de hem in geschrifte overgeleverde geschiedkundige of als zoodanig beschouwde feiten in chronologische orde, hier en daar opgesmukt, mede te deelen. En hoe is het te begrijpen dat de *Dīpavaṃsa* een eerste zwakke poging is om uit een gegeven stof een episch gedicht samen te stellen, terwijl reeds eeuwen vroeger bij de Buddhisten werkelijk epische liederen bestonden, bijv. 't schoone lied *Pabbajjā-Sutta* in *Sutta-Nipāta*, met zijn echt epischen aanhef: «De *Pabbajjā* wil 'k verkonden, hoe hij uitrok, de verlichte».

In Kapittel I behandelt de Sch. *Dīpavaṃsa* en *Mahāvaṃsa* in hun onderling verband. Wat hij daaromtrent opmerkt, zal geen tegenspraak uitlokken en komt in hoofdzaak overeen met de zienswijze van prof. Oldenberg. In Kapittel II worden beide genoemde kronieken beschouwd in verband tot hun beider bron, waarbij de aard van de *Mahāvaṃsa-Tīkā* en de tijd waarin deze waarschijnlijk geschreven is ter sprake komt. Na een uitvoerig onderzoek komt de Sch. tot verschillende gevolgtrekkingen, waarvan de eerste in zeker opzicht de belangrijkste is, nl. deze: dat er in den tijd vóór *Buddhaghosa* een omvangrijke commentaren-literatuur op de *Tipiṭaka* bestond, geschreven in Singhaleesch proza, vermengd met *Pāli* verzen. Deze literatuur was bekend onder den naam *Aṭṭhakathā*. Een zeker historisch gedeelte der *Aṭṭhakathā*, in 't bezit der kloosters *Mahāvihāra* en *Uttaravihāra*, heette *Mahāvaṃsa* — niet te verwarren met het gelijknamige dichtwerk van *Mahānāma*. Dit gedeelte der *Aṭṭhakathā* nam, naar de Sch. veronderstelt, in verloop van tijd allerlei wereldsche stoffen, volksverhalen, romancen enz. in zich op. Het was «eine Art Enzyklopädie aller auf Ceylons Geschichte bezüglichen Legenden und Traditionen». Het zou niet kwaad geweest zijn, als de Sch. had doen uitkomen dat een groot deel der «wereldsche overleveringen» niets hoegenaamd met Ceilon te maken heeft. De verhalen of vertelsels bijv. over *Sisunāga*, over de *Nanda's*, over *Candagutta*, zijn in Indië ontstaan, bestonden reeds vóórdat het *Buddhisme* naar 't eiland werd overgeplant, zijn dus geen nieuwe episoden aan oudere toegevoegd en kunnen niet beschouwd worden als Singhaleesche volksverleveringen, behalve voorzoover ze misschien met of zonder opzet gewijzigd of verknocid zijn.

Dezelfde aanmerking is te maken, waar de Schr., sprekende van de jongste kroniek, de *Rājāvali*, zegt, dat de auteur veel aan oudere bronnen ontleend heeft, maar dat de inleiding en de sagengeschiedenis behelzende gedeelten oorspronkelijk zijn. Hiertoe behoort een kosmologisch overzicht

met de geschiedenis van Koning Mahāsammata (blz. 107). Ook deze stof is zuiver Indisch, volkomen vreemd aan Ceilon en behoort tot een oude Indisch-Buddhistische overlevering; het is de bekende Rājavarṇa in Mahāvastu I, 388 vgg. Van «oorspronkelijkheid» in de Rājāvali kan geen sprake wezen.

Men behoeft niet alle beschouwingen van den Schr. te deelen, om de verdiensten van zijn werk te erkennen. Over den aard der Singhaleesche kronieken, hun samenstelling en verhouding tot andere werken van deels kerkhistorischen, deels wereldsch geschiedkundigen aard, zegt hij veel nieuws en waars, waarvoor de belangstellende lezer hem dankbaar zal zijn.

TURANYASAD.

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van
Wetenschappen, afd. Letterkunde.

4^e Reeks, dl. VII.

Amsterdam, 1906.



In een lied aan 't mythische paard Dadhikrāvan, R̥gveda IV, 40, 2, luidt de tweede strofe aldus:

sātvā bhariṣó gaviṣó duvanyasát
chravasyād iṣá uṣásas turanyasát |
satyó dravó dravarāḥ patamgaró
Dadhikrávā, iṣam ūrjam-súar janat ||

De woorden *duvanyasád* en *turanyasád* komen alleen in dit lied voor, gelijk trouwens met nog ettelijke andere uitdrukkingen in het slechts uit vijf strofen bestaande lied het geval is. Klaarblijkelijk heeft de dichter zich er op toegelegd zeer ongewone woorden te gebruiken of wel, krachtens zijn bevoegdheid als dichter, te maken.

Het woord dat ik thans wensch te behandelen is *turanyasád*, eene samenstelling waarvan 't eerste lid geen moeielijkheid baart. Het bezwaar ligt in de verklaring van *sád*. Sāyaṇa verklaart het woord met *tvarayā sīdati*, zit ijlings, wat een vreemde verbinding van begrippen mag heeten. In 't Petersburgsche Woordenboek wordt het woord vragenderwijs vertaald met «unter den Raschen wohnend», en in 't Kurzgefasste Sanskrit-Wörterbuch met «unter den Raschen sitzend, s. v. a. zu den Raschen gehörend».

Eene andere opvatting van 't woord, wat het tweede lid, *sád*, betreft, had Grassmann, zooals men mag opmaken uit zijne vertaling der bedoelde strofe, welke aldus luidt:

«Der tapfre, der nach Beut' und Rindern weithin dringt,
Nach Morgentränken voll Begierde eilend strebt,
Der wahre Läufer, vorwärtsschiessend vogelgleich,
Dadhikra zeug uns Speise, Trank und Himmelsglanz.»

Aanmerkelijk afwijkend is de vertaling van de strofe door Alfred Ludwig:

«Der kampf, rinder suchende held, der zum guten helfende, sei ehrgeizig nach kraft — und uṣas-gewinn, des guten beschleuniger, | der wahrhafte eilige, rennlustige; beflügelte Dadhikrāvan zeuge uns speise, gedeihen und licht.»

De laatste, mij bekende, vertaling, die van Victor Henry ¹, heeft:

«Le vaillant, avide de butin et de vaches, . . . | puisse-t-il conquérir les nourritures et les aurores, . . . || Bon coureur à la course ailée, | puisse Dadhikrāvan engendrer la nourriture fortifiante et le ciel lumineux».

¹ In 't mij aangeboden Album (1903), p. 5 vgg.

Gelijk men ziet, zijn *duvanyasad* en *turaṇyasad* onvertaald gelaten; de reden wordt opgegeven in de toegevoegde noot: «La traduction des deux épithètes qui se répondent en rimes banales n'importe pas au sens du morceau; mais bien les termes très clairs qui désignent D. comme le «conquérant» et le «générateur» de l'aurore et de la lumière céleste.»

Het ligt niet in mijne bedoeling de verdiensten der meegedeelde vertalingen tegen elkaar af te wegen; het is mij alleen te doen om eene aanneemelijke verklaring te zoeken voor *turaṇyasad*. Let men alleen op den samenhang, dan schijnt de vertolking met «eilend strebt», die Grassmann geeft, de minst gewrongene, mits men «strebt» hier niet te letterlijk opvatte, want een paard is geen «streber», maar een «snelganger». Bekende woorden voor «ros» in 't Sanskrit zijn dan ook *turaga*, *turamga*, *turamgama*, eig. snelganger, waarin *tura*, *turam* tot dezelfde woordfamilie behoort als *turaṇya*, *turaṇyati*, *turayā*, enz. *Turaṇya* beteekent «ijlende, snellende» en is in de samenstelling als bijwoord te beschouwen, tot nadere bepaling van 't volgende *sad*. De vraag nu is, of Grassmann's «strebend» taalkundig te verdedigen is. Ik geloof van ja. Want al moge in 't Oudindisch *sīdati* alleen «zitten, zakken», dus eene beweging in verticale richting, van boven naar beneden, aanduiden, in eenige verwante talen drukt het ook eene plaatsverwisseling in horizontale richting uit. Dit blijkt duidelijk, vooreerst uit het Grieksche *ὀδός*, en nog duidelijker uit het Slavisch, waarin *šīd* (ched), *choditi*, enz. de beteekenis van «gaan» hebben. Een spoor van dezelfde opvatting is in 't Sanskrit zelve overgebleven in de samenstelling *āsīdati*, naderen, bereiken, want hierin ligt het begrip van een verplaatsen van een zeker punt tot aan of bij (*ā*) een ander; vandaar dat men als parafrase van *āsīdati* meermalen aantreft *upagacchati*, een woord dat duidelijk spreekt. Kortom, ik zou meenen dat met *turaṇyasad* bedoeld is «snelgaande», substantivisch «snelganger», zoodathet in 't Russisch gevoegelijk met *skorochod*, snelgaande, snelganger, zou kunnen vertaald worden.

Indien deze verklaring van het epitheton juist is, moet *sad* in *duvanyasad*, wegens de symmetrie, ook «gaande» beteekenen. Ongelukkig is *duvanya* duister. *Sāyaṇa* geeft als omschrijving van den term «onder de vereerenden wonende», blijkbaar omdat hij *duvanya* in verband brengt met *duvas*, vereering. Grassmann's «weithindringend» berust op de veronderstelling dat *duvanya* samenhangt met *dūra*, ver. Doch naar den vorm is *duvanya* een agens en kan het dus niet eenvoudig «weithin» uitdrukken, en vat men *duvanya* op als «weithin dringend», dan blijft *sad* onvertaald. Ik zou eerder denken dat *duvanya* samenhangt met het slechts eenmaal voorkomende *duvasana* in den volzin *çyenāso na duvasa-*

nāso áartham (Rgv. IV, 6, 10). In 't Petersb. Wdb. wordt het vertolkt met «hinausstrebend», Grassmann heeft «fliegend ferne hin», waarbij hij wederom gedacht heeft aan dūra. Veronderstellen wij eens dat de zoeven aangehaalde zin beteekent «gelijk arenden die toevliegen op hun doel» (d. i. hun prooi), en dat in duvanya het begrip ligt van «toeschietende, spoedende, vliegende», dan zou duvanyasad kunnen uitdrukken «vliegend snel gaande». Daar het ros Dadhikrāvan herhaaldelijk met een çyena¹ vergeleken wordt, zou het niet vreemd zijn dat de dichter gedacht heeft aan den naar zijn doel toesnellenden valk, temeer omdat het onmiddellijk voorafgaande gaviṣa den op buit uitgaanden held kenmerkt. Doch dit alles, ik moet het erkennen, is niet voldoende om op bevredigende wijze de beteekenis van duvanya vast te stellen.

Ook mag ik niet verzwijgen dat er tegen mijn verklaring van sad bezwaar zou kunnen gemaakt worden op grond dat in hetzelfde lied, st. 6, de volgende reeks voorkomt van woorden die alle sad bevatten in den zin van «gezet» of «zetelende»; nl. hamsáḥ çucisád, vásur antarikṣasád, hótā vediṣád, átithir duroṇasád, nṛṣád varasád ṛtasad, viomasád.

Het bezwaar schijnt mij echter niet overwegend, daar een en hetzelfde woord eene noodzakelijke wijziging van begrip ondergaat tengevolge van 't verband waarin het gebezigd wordt. Als wij bijv. zeggen: «ga zitten», dan wijst het verband uit dat wij niet een werkelijk gaan bedoelen, maar 't begin van de handeling «zitten» willen aanduiden.

¹ Rgv. IV, 38, 2: rjipyam çyenam; 40, 2 patamgaro; 8: çyenasyeva dhra-jato.



Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka.

Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie
van Wetenschappen, Afd. Letterkunde.

4^e Reeks, dl. VIII.

Amsterdam, 1907.

Door de vrijgevigheid van den Heer Petrowskij en de welwillendheid van Prof. Oldenburg, secretaris der Keizerlijke Academie van Wetenschappen te Petersburg, ben ik in de gelegenheid gesteld geweest kennis te nemen van een groot aantal fragmenten van Sanskrit Hss., ontdekt in Kashgar. Het zijn fragmenten van meer dan één Hs. van 't Saddharma-Puṇḍarīka, doch alle blijkbaar afkomstig van één hoofdbron. Ze vertegenwoordigen een redactie van 't boek, welke in menig opzicht afwijkt van den tekst die ons bekend is uit de Nepālsche en Tibetaansche Hss, en vertoont, wat niet te verwonderen is, de kenmerken van veel ouder te wezen, ten minste wat de eigenaardigheden van 't Buddhistisch Sanskrit betreft.

Het ligt niet in mijn bedoeling thans over die eigenaardigheden hier uit te weiden; ik wensch alleenlijk, één uitdrukking tot voorwerp mijner beschouwingen te maken, een uitdrukking die mij in meer dan één opzicht merkwaardig toeschijnt.

Gelijk men weet, is 't Saddharma-Puṇḍarīka een der hoofdwerken van den Mahāyānistischen kanon der heilige schrift. Het behoort tot de klasse der Vaipulya-sūtra's. Daar vaipulya de beteekenis heeft van «ruime omvang, uitgebreidheid, uitbreiding», laat zich Vaipulya-sūtra (ook wel Vaipulya-sūtrānta genoemd) vertalen met «Sūtra van ruimen omvang». De toevoeging van vaipulya kenmerkt dan de boeken waarvan de titels met dit woord zijn samengesteld als Mahāyānistisch, zoodat Vaipulya-sūtra en Mahāyāna-sūtra feitelijk op hetzelfde neêrkomen.

In plaats nu van Vaipulya-sūtra heet het in de Kashgar-redactie Vaitulya-sūtra. Terwijl de gewone titel in de tot nog toe bekende Hss. is Saddharma-Puṇḍarīka dharmaparyāya, hebben de Kashgar-fragmenten Saddharma-Puṇḍarīka Mahāratna Vaitulya-sūtra. Vaipulya komt in de fragmenten ook wel een enkele maal voor; eens heeft een onhandig afschrijver vaitupulya, zeker wel omdat hij een aan den rand of boven vaitulya door een of ander lezer aangeteekend pu ten onrechte als aanvulling van 't in zijn origineel staande vaitulya beschouwde. Hoe het zij, het is duidelijk, uit de fragmenten zelve, dat vaitulya en vaipulya synoniem zijn. Vaitulya ontbreekt in de woordenboeken, doch het is naar den vorm blijkbaar een abstractum gevormd van vitula. Ook dit laatste heeft men nog niet gevonden in de beteekenis van een adjectief; wel komt Vitula voor als eigennaam van een koning, Mahā-bhārata I, 5636, Calcutta-uitgave, waar de Bombay-druk heeft Vipula. Dit is een

indirect bewijs dat vitula en vipula, en dus ook vaitulya en vaipulya gelijkwaardig zijn.

Aan vaitulya beantwoordt in 't Pāli vetulla, terwijl in 't Singhaleesch de Sanskritvorm onveranderd in gebruik is. Vetulla maakt deel uit van vetulla-vāda, Vetulla-leerstelsel, en Vetulla-vādin, aanhanger van dat stelsel, hetwelk van een rechtzinnig Singhaleesch-Buddhistisch standpunt een verderfelijke ketterij is. Voor de eerste maal wordt van die ketterij gewag gemaakt in de kronieken Dīpavaṃsa en Mahāvamsa ten tijde van Koning Tissa, die in de eerste helft der 3^{de} eeuw van onze jaartelling regeerde. In Dīpavaṃsa 22, 43 vgg. wordt verhaald dat men onder de regering van Tissa veel ongeoorloofds verkondigde en door 't verbreiden van sophistische leerstellingen (vitaṇḍa-vāda) de leer van den Buddha bezoedelde; dat de Koning, ziende hoe slechte monniken de ware leer bedierven, met behulp van den minister Kapila de slechtaards bedwong. Daarop volgt een versregel die volgens de lezing van eenige Hss. aldus luidt:

vetullavādaṃ madditvā jotayitvāna sāsanaṃ.

D. i. «Na het Vetulla-leerstelsel onderdrukt en de (ware) leer in luister hersteld te hebben.»

In de gedrukte uitgave heeft de tekst vitaṇḍavādaṃ, doch de uitgever, Prof. H. Oldenberg, vermeldt in een noot de lezing Vetullavādaṃ en maakt daarbij terecht de opmerking: «This may be the correct reading (see Mahāv., p. 227, 1. 6).» Aan de juistheid dezer opmerking valt niet te twijfelen; het gezag van den Mahāvamsa is voldoende om ons te overtuigen dat de ketterij, welke Tissa wist te onderdrukken, de Vetullavāda was. Dezelfde ketterij stak in later tijd nog meermalen 't hoofd op ¹. De laatste maal wordt, voor zoover mij bekend, er gewag van gemaakt in de 6^{de} eeuw. In Mahāvamsa 42, 35 leest men:

tadā eko mahāthero Jotipālakanāmakō,
parājesi vivādena dīpe Vetullavādino.

D. i. «Toen ter tijd was er een voornam Thera, Jotipālaka genaamd, die de Vetullavādins op 't eiland in een dispuut overwon.»

Als men bedenkt dat de Singhaleesche Buddhisten, prat op hun rechtzinnigheid, zulke Mahāyānistische boeken als Saddharma-Puṇḍarika niet als kanoniek beschouwen, zal men de vraag voelen oprijzen, of er tusschen Vaitulya-sūtra en Vaitulya-vāda eenig verband bestaat. Waarin de Vaitulya-ketterij bestaat, leeren wij uit den Commentaar, Aṭṭhakathā, op Kathāvatthu, een der 7 boeken van 't Abhidhamma-Piṭaka. In dit kanoniek geschrift wordt o. a. polemiekt gevoerd ² tegen degenen die staande houden,

¹ Vgl. Lassen, Indische Alterthumskunde II, 1005, 1007.

² Kathāv. XVIII, 1. 2 (in de Siameesche uitgave p. 656 vgg.)

dat de Heere Buddha zelf in werkelijkheid niet in de menschenwereld ver-
wijld heeft, maar slechts een door bovennatuurlijke macht te voorschijn
gebracht (*abhinimmito*) alwijze leeraar was, en dat de leer eigenlijk door
Ānanda verkondigd is geworden. Tot nadere toelichting nu hiervan zegt
de Commentaar¹, dat in den tekst bestreden worden degenen die tenge-
volge van een verkeerde exegese aannemen, zooals ook *thans* (wij onder-
schappen) de *Vetulyaka's*, dat de Heere in den *Tuṣita*-hemel geboren
(*nibbatto*) is en dáár alleen woont, slechts in schijngestalte zich hier
op aarde vertoont, en dat *Ānanda* de van dezen ontvangen leer verkon-
digd heeft.

Uit de bewoordingen van den Commentator moet men opmaken dat in
zijn tijd de *Vaitulyaka's* als vertegenwoordigers der bestreden dwaalleer op
den voorgrond stonden. Het is onbekend wanneer de Commentaar ge-
schreven is; in allen geval na, en misschien lang na *Kathāvatthu*, welke
polemisch-dogmatische *Abhidhamma*-tekst volgens de Singhaleesche over-
levering heet voorgedragen te zijn door *Tissa Moggaliputta* bij gelegenheid
van 't Derde Concilie onder *Açoka* om de kettersche gevoelens die de
zuiverheid der leer bedierven te bestrijden en te onderdrukken. Wat men
ook denken moge van de volstreekte betrouwbaarheid der Singhaleesche
overlevering, het is aan geen redelijken twijfel onderhevig dat de *Abhi-*
dhamma-teksten lang vóór de 2^{de} eeuw onzer jaartelling werden opgesteld,
hoewel eerst in een tijdperk toen allerlei ketterijen de eenheid der Kerk
verstoorden². Het spreekt van zelf dat de dwaalleer, in *Kathāvatthu* be-
streden, vóór den tijd dat dit geschrift in de wereld kwam reeds bestond.
Nu is ons van verschillende zijden bekend dat het leerstuk van het boven-
aardsche wezen van den Buddha, volgens de orthodoxe dogmatiek een
dwaalbegrip, aangehangen werd in den boezem van een groote afdeeling
der Kerk, die samengevat wordt onder de benaming van *Mahāsāṅghika's*,
een term dien men kan vertalen met «Groot-Kerkelijken». Een van de
scholen of onderafdeelingen der *Mahāsāṅghika's* vormen de «*Lokotta-*
ravādins», d. i. zij die volhouden dat de Buddha een bovenwereldsch
(*lokottara*) wezen is. Aangaande de opkomst der *Mahāsāṅghika's*, die
als de eerste groote scheurmakers bij de orthodoxen te boek staan, weten
de Singhaleesche monniken in hoofdzaak het volgende te vertellen. Ten
tijde van het 2^{de} Concilie, honderd jaar na 't *Nirvāṇa*, werd door de mon-
niken wier stellingen op dat Concilie veroordeeld waren geworden, een

¹ *Atthakathā* (Journ. Pāli T. S. 1889, p. 171).

² Men mag namelijk niet uit het oog verliezen dat de 7 *Abhidharma*-boeken niet
enkel bij de Zuidelijke Buddhisten, maar ook bij de Noordelijke als kanoniek erkend
werden en thans nog in Chineesche vertaling over zijn.

tegen-Concilie gehouden, bekend als «'t Groote Concilie»; vandaar de naam *Mahāsaṅgītika's*, d. i. zij van 't Groote Concilie, benevens die van *Mahāsaṅghika's*. Aan deze scheurmakers wordt ten laste gelegd dat zij de ware leer, als ook de teksten van den Vinaya en de Sūtra's vervalschten; nieuwe Sūtra's opstelden; zes boeken van den Abhidharma en nog enkele andere geschriften, die de orthodoxen erkennen, verwierpen; en zich niet ontzagen zelfs het grammatisch geslacht der substantieven, de regelen der compositie en de stijlsieraden te veranderen ¹.

In hoeverre de voorstelling die hier van 't ontstaan en den voortgang der scheuring gegeven wordt met de ware toedracht der zaak overeenkomt, is moeilijk te zeggen. Er is wel 't een en ander in, wat verdacht lijkt, maar de hoofdzaak, welke wij als waar mogen aannemen is, dat de richting door de *Mahāsaṅghika's* voorgestaan zich reeds vóór de tijden van Açoka openbaarde. Ook mogen wij als waar aannemen dat de *Mahāsaṅghika's* nieuwe Sūtra's vervaardigden, d. i. met behoud van oudere kanonieke geschriften, voor zooverre deze niet in strijd waren met hun eigen inzichten, nieuwe kanonieke Sūtra's opstelden.

Het wordt algemeen erkend, en aan de Noordelijke Buddhisten zelf was het niet verborgen, dat er een nauw verband bestaat tusschen de *Mahāsaṅghika's* en de *Mahāyānist*en; met andere woorden, dat het *Mahāyāna* een latere, om zoo te zeggen een geleerder, meer wijsgeerige ontwikkeling is van de leerstellingen en geestelijke richting waardoor de verschillende afdeelingen der *Mahāsaṅghika's* zich van de oudgeloovigen onderscheidden. Daarom waag ik de gissing dat de Commentaar op *Kathāvatthu* met zijn *Vetulyaka's* bedoelt de *Mahāyānist*en, onder wier kanonieke boeken de *Vaitulya-sūtra's* de voornaamste plaats innemen, en dat de *Vetullavāda*, welke 't eerst in de 3^{de} eeuw na Chr. zich op Ceylon vertoonde, niets anders is dan 't *Mahāyānisme*, dat, volgens Buddhistische geschiedbronnen, in de 2^{de} eeuw onzer jaartelling vooral door de werkzaamheid van Nāgārjuna, zich krachtig ontplooid.

Zonder twijfel zijn er tegen deze gissing wel eenige bedenkingen te operen. Vooreerst plaatsen de *Vaitulyaka's*, volgens het getuigenis van den Commentaar op *Kathāvatthu*, het verblijf van den Buddha in den Tuṣīta-hemel, terwijl de Heere in het *Puṇḍarīka* voorgesteld wordt als tronende op den *Gr̥dhra-kūṭa*, den Giertop, omgeven door eene luisterrijke, onnoemelijke schare van allerlei wezens die begeerig zijn de heilleer te vernemen. Als voorbode van 't onderricht hetwelk de Buddha zal uitdeelen, zendt hij van tusschen zijn wenkbrauwen een straal die 't gansche wereldrond ver-

¹ *Dīpavaṃsa* V, 32—38; vgl. *Bodhivaṃsa* 96.

licht. De *Gr̥dhra-kūṭa*, waar dit wonder plaats grijpt, is natuurlijk niet de aardsche berg van dien naam, maar een bovenaardsche plaats, een hemelsch verblijf, hetgeen bewezen wordt door het feit dat in 't gezelschap van hoorders aanwezig is Maitreya, de toekomstige heiland, die gelijk men weet, tot heden toe nog niet op aarde is verschenen, nog steeds zich in den hemel bevindt. Een wezenlijk onderscheid tusschen het *Tuṣṭi*-verblijf van den *Commentaar* en den *Gr̥dhra-kūṭa* is er niet. Wat nu de verkondiging der leer door *Ānanda* betreft, zij hier medegedeeld een uiterst merkwaardige plaats die men aantreft in de *Kashgarsche* redactie, nagenoeg aan 't einde van 't *Saddharma-Puṇḍarīka*¹. Ze luidt aldus:

«*Atha khalu Bhagavān yathāsukhavihāraṃ teṣā(ṃ) tathāgatānāṃ ārocayitvā āyusmantam Ānandam āmantrayāmāsa: Udgr̥ṇa tvam Ānandemaṃ dharmaparyāyaṃ dhāraya vācaya deçaya paryāpnuhi pareṣāṃ ca vistareṇa saṃprakāçaya. Evam uktvā*² *āyusmān Ānando Bhagavantam etad avocat: udgr̥hito me Bhagavann ayaṃ dharmaparyāyo — vismarāmi ko nāmāyaṃ Bhagavan dharmaparyāyaḥ kathaṃ cainaṃ nāma dhārayiṣyāmi. Bha) gavān āha tasmāt tarhi tvam Ānandemaṃ dharmaparyāya(ṃ) mahānirdeçam apiti (l. apiti?) nāma (dhārayāhi . . .)ha, Saddharma-Puṇḍarīkam iti nāma dhārayāhi.*»

Hier zien wij dus dat de Heer na zijne lessen uitgedeeld en de aanwezige *Tathāgata's* bestendig welzijn toegewenscht te hebben, *Ānanda* opdraagt de door hem verkondigde leer te verbreiden, welke taak *Ānanda* op zich neemt. Dit is nu wel niet geheel en al hetzelfde als wat de *Aṭṭhakathā* als de meening der *Vaitulyaka's* opgeeft, maar in 't wezen der zaak is er geen verschil. In beide gevallen is *Ānanda*, niet de hoofdbron der leer, maar de verkondiger op aarde. In de gewijde overlevering der rechtzinnige secten is *Ānanda* in zooverre de verkondiger van den *Dharma*, de geloofsleer, dat hij op 't eerste Concilie, kort na den dood des Meesters gehouden, op voorstel van *Kāçyapa*, den voorzitter der vergadering, de *Sūtra's*, de leerredenen des Meesters, waarin de *Dharma* vervat is, uit zijn geheugen opzegt, terwijl *Upāli* hetzelfde doet ten opzichte van den *Vinaya*, de regelen der tucht. Men behoeft slechts deze voorstelling zich voor den geest te roepen, om de overtuiging te erlangen dat het onderscheid tusschen de theorie der *Vaitulyaka's* en de zooeven aangehaalde uit de *Kashgar-redactie* van 't *Saddharma-Puṇḍarīka* niet noemenswaard is.

Hetzij de hier geopperde gissing omtrent het verband tusschen *Vaitulya-sūtra* en de *Vetulyaka's* of *Vetullavādins* door 't vinden van nieuwe gege-

¹ Onmiddellijk na regel 8 v. o., blz. 441 der Engelsche vertaling.

² Ongrammaticsch voor *ukta*.

vens zal bevestigd of onhoudbaar bevonden worden, in allen geval leek het mij der moeite waard de aandacht te vestigen op 't woord *vaitulya*, welks bestaan in 't Sanskrit tot nog toe niet bekend was¹.

¹ Wat de etymologie van *vitula* enz. betreft, weet ik uit het Sanskrit niets anders aan te voeren dan *tūlayate*, vullen, opgegeven in den *Dhātupāṭha*, maar nog niet aangetroffen in teksten. Wat de samenstelling *vitula* betreft, is te vergelijken Skr. *vimahant*, zeer groot.

BOEKBESPREKINGEN.

Linguistic Survey of India; Vol. IX, Part. II-III.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
7^e Volgreeks, dl. VIII & VII (= Dl. 62 & 61).

's-Gravenhage, 1909, '08.



I.

Van de reeks van werken, welke onder den algemeenen titel *Linguistic Survey of India* ten doel heeft een overzicht te geven van den hedendaagschen toestand van alle in Engelsch-Indië gesproken talen, is onlangs verschenen Vol. IX, Part II, waarin twee talen, tot de centrale Indo-Arische groep behorende, namelijk het Rājasthānī en 't Gujarātī, behandeld worden.

Na een algemeene Inleiding, waarin o. a. de grenzen van het taalgebied en van de tongvallen worden aangegeven, volgt een schets der spraak-kunst, die in hoofdtrekken de verwantschap van 't Rājasthānī in 't algemeen met de naburige talen doet uitkomen. Daarna wordt volgens hetzelfde plan elke tongval behandeld.

Verreweg het grootste gedeelte, van p. 63 tot p. 322, wordt ingenomen door de proeven van taal, kleinere teksten in oorspronkelijk schrift, transcriptie en vertaling. Dankbaar vermeldt de uitgever van de Survey, Dr. G. A. Grierson, de rijke bijdragen in taalproeven, hem verstrekt door Rev. G. Macalister van Jaipur.

Ten opzichte van de plaats welke de dialecten van Rājasthān onder de talen der centrale groep innemen, spreekt Dr. Grierson de overtuiging uit, dat zij een groep op zich zelve vormen, afwijkende van, hoezeer naverwant met, het Westelijk Hindī eenerzijds en 't Gujarātī anderzijds. Men zou dit ook zóó kunnen uitdrukken, dat het Rājasthānī zoowel geografisch als linguistisch het midden houdt tusschen 't Westelijk Hindīgebied en Gujarāt.

Het Gujarātī wordt gesproken in 't gewest Gujarāt en 't schiereiland Kathiawar. Het is ook de hof- en verkeerstaal van Kach. Daar de Pārsi's deze taal aangenomen hebben en ook Gujarātī's zich in bijna elke provincie van Indië gevestigd hebben, hoort men Gujarātī ver buiten de grenzen van het boven omschreven gebied. Het geheele aantal van Gujarātī-sprekenden wordt begroot op ruim 10 millioen.

Zooals Dr. Grierson aantoont, heeft het hedendaagsche Gujarātī zich ontwikkeld uit den Nāgara-vorm van 't Çaurasena-Apabhraṃṣa, dat men beschreven vindt bij den bekenden grammaticus en lexicograaf Hemacandra (12^{de} eeuw). Het Nāgara-Apabhraṃṣa was nauw verwant met het soort van Prākṛt dat bekend staat onder den naam van Çaurasenī, de taal van den Doab. Hiermee strookt de overlevering bij de Gujars (ouder vorm

Gurjara's) van Mālawa, dat hun voorouders afkomstig waren uit het land tusschen Ganges en Jamnā.

Er bestaan voor de studie van 't Gujarātī voldoende hulpmiddelen: spraakkunsten, woordenboeken, enz., die men opgegeven vindt pp. 333—337.

Er zijn voor 't schrijven van Gujarātī twee schriftsoorten in gebruik; 't eene is 't gewone Nāgarī, dat tegenwoordig weinig gebruikelijk is behalve bij de Nāgar Brahmanen. De karakters van 't andere, eigenlijke Gujarātī-alphabet, kan men zien p. 339.

Na een schets der spraakkunst, met eenige Aanhangsels, waarvan 't belangrijkste is een spraakkunst van 't Oud-Gujarātī, volgt een keur van leesstukken in 't oorspronkelijk schrift, transcriptie en vertaling. Eenige van die proeven in gewestelijk Gujarātī zijn te danken aan D^r. Taylor, voor wiens medewerking de uitgever zijn erkentelijkheid betuigt.

Van elke taal die behandeld is wordt ten slotte een synoptische lijst gegeven van standaardwoorden en volzinnen in de verschillende tongvallen der taal.

Zoowel van dit Deel van de omvangrijke reeks als van al zijn voorgangers kan men zeggen dat het plan, hetwelk bij de verwerking van de bouwstoffen, gevolgd is, volkomen voldoet aan al de eischen die men aan een Linguistic Survey stellen mag. Wie het werk raadpleegt, verkrijgt een goed overzicht van den bestaanden toestand der betrokkene taal volgens de nieuwste gegevens, en tevens kan elk gedeelte als wegwijzer dienst doen voor wie van deze of gene taal een bijzondere studie wenscht te maken.

II.

Van deze zoo belangrijke uitgave eener reeks van monografieën over de talen en tongvallen van geheel Britsch Indië, een uitgave die wij aan 't krachtig initiatief van D^r. G. A. Grierson te danken hebben, verschijnen de deelen met bekwamen spoed. Vóór ons ligt nu Vol. IX, Part. III, waarin behandeld worden talen behoorende tot de centrale groep der Indo-Arische familie, n.l. de Bhil-dialekten, omvattende Khāndēs'ī, Bañjārī of Labhānī, Bahrūpiā, enz.

Het gebied waar deze talen inheemsch zijn kan beschreven worden als een onregelmatige driehoek, met den top in de Arawali-bergen, terwijl de basis ongeveer overeenkomt met de zuid-oostelijke grens van het district Khandesh. Dit grensgebied tusschen Rajputana, Central India, de Central Provinces en de Presidency Bombay, wordt bewoond door verschillende

stammen, bekend onder de namen van Bhils, Ahīrs, enz. De geheele bevolking, die binnen dit gebied de genoemde talen spreekt, bedraagt ongeveer 4 miljoen zielen, doch ook in andere streken van Indië treft men Bhils aan; zoo in verschillende districten van Berar; de zwervende stammen van Bhils in den Panjāb, de United Provinces, tot zelfs in 't Midnapur-district van Bengalen. Ahīrs worden overal in Noordelijk Indië aangetroffen, maar alleen de Ahīrs in Kach spreken een tongval welke op die der Bhils en bewoners van Khandesh gelijkt.

Het merkwaardige van de in 't vermelde Deel der Survey behandelde talen is dat ze gesproken worden door een bevolking welke niet van Arische afkomst is en dus oorspronkelijk een geheel andere taal, hetzij Dravidisch of Muṇḍa, moet gehad hebben. Van de Bhillas en Abhīras — zoo luiden de namen in ouderen vorm — wordt bij oude Indische schrijvers gewag gemaakt; zij worden onveranderlijk beschreven als Wilden, roofziek, en wreed behagen scheppende in bloedige menschenoffers. Zij zijn 'buiten kijf niet van Arisch ras, maar of zij tot de Dravidische, dan wel de Muṇḍasche familie behooren, is, zooals boven reeds in 't midden werd gelaten, nog niet uitgemaakt.

Het voorkomen van enkele Dravidische woorden beteekent natuurlijk weinig, daar die licht ontleend kunnen zijn. Intusschen zou ik voorloopig en onder alle voorbehoud geneigd zijn de Bhilla's en Abhīra's voor Dravidā's van afkomst te houden, en wel om twee redenen. Vooreerst omdat bij de oude Indische schrijvers de gehuchten der onbeschaafde Bhilla's palli heeten, een woord dat door 't Sanskrit kennelijk aan een Dravidische taal ontleend is: Tamil palli, hedendaagsch Kanareesch halli, ouder palli, enz. Ten andere weten wij, dat reeds in overouden tijd Abhīra's in 't Indus-gebied, oostelijk van Beluchistan woonden, gelijk trouwens thans nog niet ver daar van daan in Kach. Nu is het bekend dat de Brahui's in Beluchistan van Dravidische afkomst zijn. De Abhīra's vormen dus een schakel tusschen de Brahui's en de Dravidische volken in Dekkhan, hoewel de schakel doorgebroken is door Ariërs, nl. de Mahratten.

Voor de degelijke wijze waarop de hoofd-redacteur en zijn medewerker, Dr. Sten Konow te Kristiania, de verzamelde bouwstof verwerkt hebben past een woord van hoogen lof; hetgeen bedenkingen tegen enkele meeningen niet uitsluit. Ten bewijze van belangstelling veroorloof ik mij hier slechts één punt ter sprake te brengen. Het betreft de opmerking welke voorkomt blz. 10 en aldus luidt:

«Finally, we may note the suffix n of the past tense. It is, of course, quite possible that this suffix is identical with the Aryan l in Marāṭhī and other languages. On the other hand, it can also be compared with the Dra-

vidian suffix *n*. Compare Tamil *ōḍunēn*, I ran. The Dravidian *n*-suffix has, in other dialects, a very wide use, and this fact can perhaps be adduced in order to explain the occurrence of the *n*-suffix in Bhlī in other tenses than the past.»

Hiertegen is op te merken dat bedoeld suffix niet *n* is, maar *in*, zoodat de *i* een wezenlijk bestanddeel, ja 't voornaamste is, al wordt in het Telugu onder bepaalde omstandigheden de *i* soms verdoft tot *a*. Om het hier beweerd te staven is het noodig een blik te slaan op de vorming van 't Praeteritum in 't Dravidisch.

Deze Tijd dan wordt gevormd door aanhechting der persoonlijke voor-naamwoorden bij een werkwoordelijk bestanddeel, dat Engelsche schrijvers bestempelen als Verbal Participle, Graul als Adverbial Participle, Beschi als Gerundium. Deze laatste benaming is voor een gelijkwaardigen vorm van 't werkwoord zeer gewoon in andere talen; in 't Russisch noemt men dien Djejepričastije; in de inheemsche spraakkunst Vineiyeccam, d. i. onvolledig werkwoord.

Het Gerundium gaat in het Tamil uit op *tu* (na zachte letters uitgesproken *du*) of op *i*, naar gelang van de klasse waartoe het werkwoord behoort. Deze suffixen worden gehecht aan den wortel of verbreeden wortel des werkwoords. Bijv. *s'eydu* (gespeld *ceytu*), gedaan hebbende, *ποιῶσας* van *w. s'ey*; *vandu* (voor *vardu*), gekomen zijnde, *παρελθών* van *w. var*; *ottu* (voor *oktu*), geleken hebbende, van *w. ok*. Daarentegen *āki*, verzacht *āyi*, geworden zijnde, van *w. āk*; *ākki*, voortgebracht hebbende, van *w. ākk*; *pōgi*, verzacht, *pōyi*, gegaan zijnde, van *w. pōg*¹.

In 't Kanareesch vindt men dezelfde verdeeling tusschen de twee suffixen als in het Tamil. Dus *kaṇḍu*, gezien hebbende, = Tamil *kaṇḍu*, van *w. kāṇ*; *koṭṭu*, gegeven hebbende, van *w. koḍ* of *koḍu*, eenigszins afwijkend van Tam. *koḍuttu* van den verbreeden stam *koḍuk*; *āgi*, verzacht *āyi*, = Tam. *āgi*, *āyi*; *hōgi*, verzacht *hōyi*, = Tam. *pōgi*, *pōyi*.

Het Telugu wijkt in zooverre af, dat het eene suffix, *tu*, geheel verdrongen is door 't andere, *i*. Dus heeft het *cēsi*, (voor *cēyi*), gedaan hebbende, tegenover Tam. *šeydu*; *kani*, gezien hebbende, maar Tam. en Kan. *kaṇḍu*; *koni*, genomen hebbende, tegenover Tam. en Kan. *koṇḍu*. In overeenstemming met Tam. en Kan. *āgi*, *āyi* echter is *āya*, waarin de *a* een verdoffing van *i* is. Zoo ook *pōya* = Tam. Kan. *pōyi*. In de litterarische, een ouder standpunt vertegenwoordigende taal zijn sporen van *tu*. Zoo luidt bijv. de 1 ps. enk. van 't Praeteritum van *āḍu*, spelen, *āḍitini*, waarmede Caldwell² vergelijkt Kan. *āḍidenu*, ik speelde. Of nu dit ti

¹ De *g* heeft de uitspraak van de Hollandsche *g*.

² Comparative Grammar of the Dravidian languages (2^{de} druk), 1875, p. 359 vgg.

ontstaan is uit tu, dan wel uit samensmelting van tu met i, is een vraag die wij hier kunnen laten rusten.¹

Het zgn. Relative Participle wordt gevormd door achter 't Gerundium a te voegen. Dus šeyda, — volgens een vaste klankwet valt u vóór a uit — «die gedaan heeft»; āgina, āyina of āgiya, die was; Telugu cēsina, die deed. Men treft hier dus een n aan tusschen de i en a. Hetzelfde geval doet zich voor bij 't Praeteritum Indicatief. Dus šeydēn, ik deed; Tel. cēsṇānu; āginēn, āyinēn, ik ben geworden, ik was. De 3^{de} pers. als het onderwerp een woord van 't onzijdig geslacht is, luidt šeydadu, Tel. cēsinandī.

De vraag is, hoe die n te verklaren? Is het eenvoudig een ingeschoven klank ter vermijding van hiaat? Caldwell is geneigd het daarvoor te houden², hoewel hij niet verzuimt op te merken dat de inheemsche grammatici niet i, maar in als teken van 't Praeteritum beschouwen. Ook erkent hij dat de Kanareesche vormen als māḍi-(d)-a, die deed, en māḍi-(d)-en u, ik deed, moeite baren. Niettemin komt hij tot de slotsom welke hij aldus formuleert: «Now though this d of the Canarese is certainly euphonic in its present use, it has been shown that there is reason for suspecting it to be derived from d, the old sign of the preterite; and if the supposition be correct, it would follow that the Tamilian n, which corresponds so perfectly to the Canarese, may be derived from the same source as d, and euphonically altered from it.»

Als ik het wel begriip, is er eenige tegenstrijdigheid in de redeneering van Caldwell. Het is zeker denkbaar dat een n uit een oudere d voortgekomen is, want niets is zoo gewoon in de Dravidische talen als de overgang van d (ḍ, ḍr) in de nasaal van hetzelfde orgaan. Maar dan kan d zich even goed uit n ontwikkeld hebben als omgekeerd. Ik zou denken dat de inheemsche grammatici te recht in voor den oorspronkelijken vorm houden, en wel om de volgende reden.

De 3ps. enk. onzijdig van 't Praeteritum van āga, worden, luidt āyit't'u, Kanareesch āyittu; naast āyit't'u heet het gewestelijk āyiccu, waarin de ccu ontstaan is door palataliseering onder invloed van de i in de voorafgaande lettergreep. De dubbele tt kan hier alleen ontstaan zijn door assimilatie van nt; āyit't'u staat dus voor āyintu, en dit voor āyin-adu. Doch ik erken dat dit niet streng te bewijzen is, want men kan zeggen dat in 't oudere āyinadu de n was ingeschoven.

Hoe het zij, in geen geval mag men zeggen, zooals in de aangehaalde

¹ Het waarschijnlijkste is dat ti uit tu ontstaan is, want Tel. adi, antwoordt aan Tam. en Kan. adu, dat. Zoo ook idi, dit, = Tam. en Kan. idu.

² Op. c. p. 393, vg.

plaats uit de Linguistic Survey geschiedt, dat n het kenmerk is van 't Praeteritum in het Dravidisch; en wat t.a.p. als Praeteritum wordt aangevoerd, nl. *ōḍunēn*, ik liep, is een vergissing; het woord luidt *ōḍinēn*. De i, zooals vroeger reeds werd opgemerkt, is een onmisbaar bestanddeel van het suffix in oorspronkelijken vorm, onverschillig of men de meening van Caldwell deelt of niet.

Men beschouwe de uitvoerigheid waarmede ik een enkel mijns inziens niet gelukkige gissing bestreden heb, als een bewijs van belangstelling in 't onderzoek der hedendaagsche talen en tongvallen in 't wijduitgestrekte Britsch-Indisch gebied, een onderzoek even kloek ondernomen als krachtig voortgezet.

Das Verbum ĀYŪHATI im Pāli.

Indogermanische Forschungen.
Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde,
XXV^{er} Band.
(Festschrift für Karl Brugmann).

Strassburg, 1909.

Das in Childers' Dictionary noch nicht verzeichnete Verbum āyūhati lässt sich nach Umständen übersetzen mit «kämpfen, sich bemühen, unruhig oder leidenschaftlich sich bestreben». In fast allen Bedeutungsnuancierungen ist es synonym mit vyāyacchate. Die folgende Auswahl von Zitaten soll das Gesagte erhärten.

Jātaka 6, S. 283 (in Fausbølls Ausg.) liest man:

Jayo mahārāja parājayo ca
āyūhataṃ aṭṭatarassa hoti,
janinda jīto ¹ si varaṃ dhanāna ²
jito ca me khippam avākarohi.

D. h. «Sieg und Niederlage, o mächtiger König, kann nur dem Einen von zwei Kämpfenden zuteil fallen. Du hast den vortrefflichsten deiner Schätze verloren, Fürst, erledige Dich (jetzt) besiegt Deiner Schuld.»

In Jāt. 6, S. 35, wird erzählt, dasz eine Göttin zuschaut, wie der Held der Geschichte in dem Meere sieben Tage lang mit den Wellen kämpft, ohne dasz er Land in Aussicht hat. Erstaunt ruft sie aus:

Ko 'yaṃ majjhe samuddasmiṃ apassan tīraṃ āyuhe,
kaṃ tvaṃ atthavasāṃ ṇatvā evaṃ vāyamase ³ bhusan ti.

D. h. «Wer ist es, der hier mitten im Ozean, ohne dasz er Land sieht, sich bemüht? Was für Nutzen siehst Du darin, dasz Du Dich so sehr abmühest?»

Āyuhe ⁴ wird im Kommentar richtig umschrieben mit viriyaṃ karoti, während in dem vorhergehenden Zitat die Paraphrase von āyūhataṃ lautet «dvinnaṃ vāyamānaṃ», was auch ganz passend ist.

¹ Der gedruckte Text hat jito, metrisch unmöglich. Jīto ist natürlich = Skr. jīta, p. p. von jināti (jyā), mit doppeltem Akk. «Jemand um etwas bringen»; z. B. yāni no dhanāni jināsi Aṣv. Çr. S. 2, 10. Vgl. PW. jyā. Der Kommentar zur Jātakastelle umschreibt das Wort ganz richtig mit parihīno.

² Gedruckt varaṃdhanena, wiewohl es in der folgenden Strophe richtig heisst: gaṇhāhi Kaccāna varaṃ dhanānaṃ. Die ursprüngliche Lesart dürfte dhanāna sein, eine Form, die, wenn auch öfters vorkommend, nicht die gewöhnliche ist und dadurch in das nicht passende dhanena geändert worden.

³ So zu lesen statt vāyamase, wozu der Herausgeber bemerkt: «so all three Mss.» Trotzdem ist es ein Fehler, veranlaszt durch das Substantiv vāyāmassa in der folgenden Strophe.

⁴ Diese merkwürdige Form erinnert an Ved. duhe u. dgl. Solche Formen sind dem Anschein nach reduplikationslose Perfekta mit Präsensbedeutung.

Die Antwort des Helden, der ein Bodhisattva ist, lautet:

Nisamma vataṃ lokassa vāyāmassa ca devate,
tasmā majjhe samuddasmiṃ apassan tīraṃ āyuhe ti.

D. h. «Da ich begreife, was die Pflicht des Menschen und der menschlichen Anstrengung¹ ist, darum bemühe ich mich mitten im Ozean, (auch) ohne dasz ich Land sehe.»

Hier umschreibt der Kommentar āyuhe mit na ukkaṇṭhāmi, was man übersetzen kann mit «ich lasse es mir nicht verdriesen».

Samyutta-Nikāya 1, S. 48 liest man:

Nadīsu āyūhati sabbajantu²,
gādhāṇa laddhāna thale thito so
nāyūhati³ pāragato hi hoti⁴.

D. h. «In Flüssen bemüht sich jeder Mensch (um nicht zu ertrinken), doch wenn er, nachdem er eine Stelle, wo man festen Fusz fassen kann, gefunden hat, auf dem trocknen Lande steht, bemüht er sich nicht mehr, denn er hat das Ufer erreicht.»

Eine etwas abweichende Färbung had die Bedeutung von āyūhati in Sutta-Nipāta, S. 37:

Aññāya sabbāni nivesanāni,
anikāmayam⁵ aññataram pi tesam
sa ve muni vitagedho agiddho
nāyūhati, pāragato hi hoti.

D. h. «Der Weise doch, der, nachdem er allerlei Hang erkannt hat, sich keinen davon gelüsten läßt, jede Begierde hat fahren lassen, nichts begehrt, bemüht sich nicht mehr, denn er hat das Ufer (das Endziel) erreicht.»

Hier denkt man bei āyūhati an das unruhige Streben nach demjenigen, was die Welt für begehrlieh hält. Der Weise nāyūhati; mit andern Worten, er ist śānta. Nicht pravṛtti, Handlung, sondern nivṛtti ist das Höchste⁶. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, ist āyūhati nicht

¹ Vgl. die Worte des Kommentars *eyasmā nisamma viharāmi, purisakāro nāma na nassati*.

² Der gedruckte Text hat *sabbagattehi jantu*; metrisch unmöglich.

³ Die Länge, weil eine Zäsur folgt. Aber eben deshalb ist die Bezeichnung nicht nötig, da es sich von selbst versteht, dasz vor der Zäsur eine ursprüngliche Kürze als Länge gilt.

⁴ So zu lesen statt *so-ti* der Ausgabe.

⁵ Nach *anikāmayam* fällt die Zäsur. Die prosodische Länge wird angedeutet durch den *Anusvāra*, d. h. durch die Andeutung, dasz kein *Samdhi* stattfindet. So auch in der oben behandelten Strophe Jāt. 6, 283 *āyūhatam*, aber *hiḥippam*.

⁶ Vgl. *Milinda-Paṇho* (Ed. Trenkner) S. 326: *«pavattam (= pravṛtti) samatikkamitvā appavattam (= nivṛtti) okkamati; appavattam anupatto mahārājā sammā paṭipanno nibbānam sacchikarotīti vuccatīti»*. Ehe man aber dies *appavattam* erreicht, musz

eine lobenswerte Handlung, wiewohl eifriges Streben an sich verdienstlich ist.

Dies hat man nicht ausser Acht zu lassen, wenn man eine Stelle in Saṃyutta-Nikāya richtig erklären will. Dort lesen wir:

Yadā svāham, āvuso, santiṭṭhāmi, tadāssu¹ saṃsīdāmi; yadā svāham, āvuso, āyūhāmi, tadāssu nibbuyhāmi. Evaṃ khāham āvuso, appaṭiṭṭhaṃ anāyūhaṃ ogham atarin-ti.

Cirassaṃ vata passāmi brāhmaṇaṃ parinibbutaṃ,
appaṭiṭṭhaṃ anāyūhaṃ tiṇṇaṃ loke visattikaṃ.

Anfang und Ende dieses Abschnitts passen nicht zusammen, ohne Zweifel eine Folge dessen, dasz ältere Texte bei einer späteren Diaskeuase miszverstanden und zusammengewürfelt sind. Fangen wir an mit der Übersetzung der Strophe, die mit einer einzigen Ausnahme keine Schwierigkeit bietet: «Ha! endlich sehe ich einen Brahmanen, der zur inneren Ruhe gelangt ist, sich nicht mehr abmüht, das Hängen an der Welt überwunden hat».

Das vorläufig beiseite gelassene appaṭiṭṭha paszt gar nicht, gerade das Gegenteil musz gemeint sein, so etwa wie gādhaṃ laddhāna im Zitat aus Saṃy.-Nik. oben. Also nicht appaṭiṭṭha, sondern suppaṭiṭṭha, ein wohlbekannter Ausdruck im Pāli, wie auch im skr. supraṭiṣṭha «einen festen Halt gefunden habend, sicher stehend».

Derjenige, von dem der Satz evaṃ khāham bis tarin-ti herrührt, hat das falsche appaṭiṭṭha schon vorgefunden, oder auch er hat den richtigen Ausdruck geändert, um den vorhergehenden Passus mit dem Inhalt der Strophe in Einklang zu bringen. Er hat weder das Eine noch das Andere verstanden und schreibt Unsinn, wo er appaṭiṭṭha und anāyūha mit ogha verbindet. Nun wäre appaṭiṭṭho ogho begreiflich, aber anāyūho ogho ist reiner Unsinn, selbst wenn man ogho als «Leidenschaft» auffaszt. Auch bezieht sich in der Strophe ānāyūha gar nicht auf oghaṃ, sondern auf brāhmaṇaṃ.

Die Sätze am Anfang besagen ganz deutlich folgendes: «Wenn ich, lieber Herr, aufhöre tätig zu sein, dann versinke ich; wenn ich, lieber Herr, mich bemühe, werde ich (aus dem Flusz) gerettet.»

Nirvāhati bedeutet in der älteren Sprache gewöhnlich «retten aus» usw. RV. 1, 117, 14 ff. 6, 62, 6. AV. 12, 2, 47. Doch Çat. Br. 1, 8, 1,

man sich anstrengen, handeln: «So appavattāya maggaṃ āyūhati gavesati bhāveti bahulīkaroti».

¹ Tadāssu, sollte sprachgesetzlich tadassu, resp. tadā su geschrieben werden; es entspricht Skr. tadā sma. Dasz Pāli su (ssu) nicht nur aus älterem avid, sondern auch aus sma entstanden ist, hat Childers gänzlich verkannt.

2, 6¹ wird es verwendet im Sinne von «wegspülen». In diesem Sinne muß derjenige, der zwei ganz heterogene Texte zusammengefügt hat, nibbuyhāmi genommen haben. Nach seiner Ansicht war āyūhati das Gegenteil von anāyūhaṃ tiṇṇaṃ, folglich eine zum Unglück führende Handlung. Er hat nicht verstanden, daß der Mensch, der das Ufer erreicht hat, anāyūha ist, aber daß man, um das Ufer zu erreichen, nicht umhin kann zu streben.

Eigentümlich ist die Konstruktion von āyūhati mit dem Akkusativ. In Mil. P. S. 108 liest man: «Bhagavā sabbaññutaññāṇena Devadattassa gatiṃ olokeno addasa Devadattaṃ aparāpariyakammaṃ āyūhitvā anekāni kapkaṇṭhasatassāṇāni nirayena nirayaṃ vinipātena vinipātaṃ gacchantam.» D. h. «Der Herr, der durch seine Allwissenheitkenntnis das Los des Devadatta überschaute, sah, daß Devadatta, der nach und nach seine Handlungen² verübt hatte, während viele hunderttausende Koṭi von Kalpa von Hölle zu Hölle, von Leiden zu Leiden wanderte.» Der Aorist āyūhi steht S. 214: «Devadatto saṅghaṃ bhinditvā kappatṭhiyaṃ kammaṃ āyūhi»; d. h. «Devadatta hat, da er eine Spaltung in dem Saṅgha verursacht hat, eine Handlung verübt, welche eine (manche) Kalpa dauernde Strafe zur Folge hat». Man vergleiche die Bedeutung «Übung» von vyāyāma.

In dem oben³ angeführten Passus aus Mil. P. 326 läßt sich so appavattāya maggaṃ āyūhati übersetzen mit «er bestrebt sich, den Weg zur Entsagung zu erreichen», während das unmittelbar folgende gavesati besagt: «Er sucht eifrig».

Ein Adjektiv āyūhaka steht Mil. P. 207 neben viriyavā. Beide Begriffe sind nahe verwandt: «eifrig strebend» und «kräftig, wirksam».

Nicht ganz klar ist das Partizip āyūhita Mil. P. 181: «luddho lobhābhībhūtatāya, āyūhito atthasādhanaena». Es scheint vom Kausativ gebildet zu sein, zu vergleichen mit rūhitaṃ Sutta-Vibhaṅga (ed. Oldenberg), II, S. 316, das erklärt wird als «Wunde», eigentlich doch wohl Vernarbung bedeutet hat; förmlich Skr. *rohitaṃ von ed. rohayati⁴. Ich möchte āyūhita übersetzen mit «(leidenschaftlich) bewegt, erregt».

Ein Substantiv āyūhanī findet sich in Dhamma-Saṅgaṇi §§ 1059; 1136; 1230. Da das Wort nur in einer Aufzählung synonyme Ausdrücke vorkommt, ist es schwer, die Bedeutung zu präzisieren; es liegt wohl am

¹ S. PW. VI, Sp. 867.

² Bekanntlich bedeutet karman sowohl die Handlung selbst als deren notwendige Folgen.

³ S. 116, Anm. 6.

⁴ Vgl. PW. VI, Sp. 892.

nächsten, es aufzufassen als «leidenschaftliches Verlangen», in ungünstigem Sinne.

Es erübrigt jetzt, den Ursprung des Verbum festzustellen. Meiner Ansicht nach geht āyūhati zurück auf ein älteres āyodhati, āyodhate. Das ū für o wie in rūhati = Skr. rohati. Der Übergang eines dh in h fängt schon an in der Vedischen Zeit, hat immer weiter um sich gegriffen und ist in dem Prakṛt Regel geworden. Ein Beispiel des Überganges im Pāli ist heṭṭhā aus Skr. adhastāt. Was die Bedeutung betrifft, lassen sich alle Schattierungen derselben leicht erklären, wenn man erwägt, dasz yodhati wurzelverwandt ist mit lit. judù «bewege mich zitternd», jundù «gerate in zitternde Bewegung, in Aufruhr». Nach demjenigen, was der hochverehrte Forscher, dem diese Festschrift gewidmet ist, dieses betreffend gelehrt hat ¹, ist es unnötig dies hier weiter auszuführen. Nur sei hinzugefügt, dasz AV. 12, 3, 29 udyodhati ganz deutlich «aufwallen», oder wie Roth ² sich ausdrückt «wallen» von siedendem Wasser bedeutet ³.

¹ s. Brugmann, Grundriss d. vergl. Gramm. d. indogerm. Sprachen, 2, 1046; 1152.

² PW. VI, Sp. 172.

³ Weniger glücklich scheint mir die Übersetzung Whitneys von «ūdyodhanty abhi valganti taptāḥ (āpah)», «they struggle up (udyudh), they dance on».

KALMĀṢAPĀDA EN SUTASOMA.

Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie
van Wetenschappen, afdeeling Letterkunde.
4^e Reeks, dl. XI.

Amsterdam, 1912.

In de Indische litteratuur, zoowel buddhistische als brahmanistische, treft men verscheiden bewerkingen aan van de geschiedenis eens konings, die door een noodlottig geval er toe kwam een menscheneter te worden en den bijnaam ontving van Kalmāṣapāda. De kern van 't verhaal, oorspronkelijk een natuurnythe, zooals ik later trachten zal aan te toonen, heeft zich in verloop van tijd, gelijk met veel andere eenvoudige mythen 't geval is, ontwikkeld tot een hoe langer hoe meer uitgedijd en opgesmukt volkssprookje en is ten slotte, naar Indische gewoonte, vervormd tot een stichtelijk verhaal met zedelijke strekking. Bij geen volk is de zucht om te moraliseeren zóó sterk ontwikkeld als bij de oude Indiërs, onverschillig tot welke godsdienstige secte zij behoorden.

Uit de brahmanistische letterkunde zijn mij van de vertelling drie bewerkingen bekend, voorkomende onderscheidenlijk in het Rāmāyaṇa, het Viṣṇupurāṇa en 't Mahābhārata; uit de half-kanonieke buddhistische geschriften zes stuks, twee in Sanskrit, vier in Pāli. Als zevende bewerking kan men hier bijvoegen 't Oudjavaansche romantisch gedicht Sutasoma. Met uitzondering van dit dichtwerk uit de 14^{de} eeuw, zal ik nu den zakelijken inhoud der overige bewerkingen mededeelen, om daarna uit onderlinge vergelijking daarvan te trachten de kern der sage op te sporen.

In 't Rāmāyaṇa I, 70, 39, vg. wordt de hoofdpersoon alleen vermeld als zoon van Raghu, op later leeftijd een menscheneter geworden, met den bijnaam van Kalmāṣapāda. De Commentaar op vermelde plaats van 't heldendicht vult dit aan met een verhaal zooals dat in 't Uttarakāṇḍa voorkomt. In II, 110, 29 wordt hetzelfde gezegd, alleen met de bijvoeging dat hij als Kalmāṣapāda Saudāsa wereldvermaardheid kreeg. Uitvoeriger wordt zijne geschiedenis verteld in 't Uttarakāṇḍa, VII, 65, 10—37. Ze komt hierop neêr:

Daar was eens in vroeger tijd een koning Sudāsa ¹, een voorzaat van Çatrughna ². Hij had een heldhaftigen, zeer deugdzamen zoon, Viryasaha geheeten. Deze, wiens patronymicum natuurlijk Saudāsa was, ging eens, in zijne jeugd, op jacht en zag een reuzenpaar dat alle dieren in 't woud doodde. Vertoord over hun onverzadelijken bloeddorst, schoot Saudāsa

¹ Zoo leze men voor Saudāsa vs. 10.

² Çatrughna, de broeder van Rāma, was namelijk een afstammeling van Raghu. Deze voorstelling is in strijd met de twee zoo even aangehaalde versen, in zooverre Kalmāṣapāda zelf daar Raghu's zoon heette.

een der reuzen met zijn pijl dood, waarop de overgeblevene woedend zeide dat hij het den moordenaar betaald zou zetten en toen verdween. Na verloop van tijd werd Sudāsa's zoon Mitrasaha koning en liet hij een grootsch paardenoffer verrichten, waarbij Vasiṣṭha als hoofdpriester fungeerde. Na afloop van 't jaren lang durende offer nam de reus, die niet vergeten was dat de koning zijn gezel gedood had, de gedaante aan van Vasiṣṭha en verzocht dat hem nu, na afloop van 't offer, voedsel met vleesch zou gegeven worden. Niets kwaads vermoedende, beval Mitrasaha zijn kok ¹ smakelijk voedsel met vleesch te bereiden. Terwijl 's konings kok over zulk een bevel verbijsterd was, vermomde de reus zich als kok, kookte voedsel met menschenvleesch en bood dit den koning aan, die met zijne gemalin Madayantī het gerecht Vasiṣṭha voorzette, zonder iets ergs te vermoeden, doch den Wijze bleef het niet verborgen dat het gerecht uit menschenvleesch bestond. In hevigen toorn sprak hij over den koning de vervloeking uit, dat deze een menscheneter zou worden. Op zijn beurt ontstak nu Saudāsa in drift en nam water in de hand met plan Vasiṣṭha te vervloeken, ² doch werd door zijne gemalin daarvan teruggehouden; hij stortte het water uit, dat door zijn toorn gloed als vuur brandde en op zijne voeten gesprenkeld, deze zwart brandde. Vandaar dat hij Kalmāṣapāda (zwartvoetig) werd en onder dien naam bekend. Nadat hij vervolgens Vasiṣṭha ter verklaring van 't gebeurde medegedeeld had hoe hij door den als brahmaan vermomden reus bedrogen was, smeekte hij den Wijze den vloek in te trekken. Doch 't eenmaal uitgesprokene woord kon niet ongedaan gemaakt worden; wel echter bewees Vasiṣṭha hem de gunst dat de vloek na 12 jaren een einde nemen en Saudāsa het verleden vergeten zou.

De geschiedenis die 't Viṣṇupurāṇa IV, 4, 19 vgg. ³ ons te lezen geeft, verschilt niet noemenswaard van de zoo even medegedeelde, daargelaten dat ze iets verder gaat. Wij vernemen dan 't volgende. Sudāsa had een zoon die Mitrasaha heette, en patronymisch Saudāsa. Terwijl hij eens in 't bosch jaagde, zag hij twee tijgers die andere wouddieren verdelgden. Hij doodde met een pijl een van hen. De stervende tijger werd herschapen in een vreeselijken, gruwelijk uitzienenden reus, terwijl de tweede, na gezegd te hebben: «ik zal het u betaald zetten» verdween. Na verloop van tijd richtte Saudāsa een offer aan. Nadat het offer ten einde en de Ācārya Vasiṣṭha weggegaan was, nam die reus Vasiṣṭha's gestalte aan, en zeide:

¹ Er staat in den tekst eigenlijk 't meervoud *sūdān*, wat niet past bij 't volgende; aan onhandigheden in zulke sprookjes ontbreekt het niet.

² Het schenken van water is gewoonlijk een symbool van schenking; hier dient het om plechtig een vloek te bevestigen.

³ Overgenomen in de Sanskrit-Chrestomathie van Böhlingk, bl. 107.

«men moet mij voedsel met vleesch geven; laat dat bereiden; aanstonds zal ik hier terugkomen.» Met deze woorden verwijderde hij zich, waarna hij zich als kok vermomde, op 't bevel des konings menschenvleesch bereidde en den koning aanbood. Deze nam het op een gouden schotel gelegde vleesch aan en wachtte de komst van Vasiṣṭha af. Toen deze gekomen was, werd hem door den koning 't eten aangeboden. De Ziener dacht bij zich zelve: «wat is deze koning slecht, dat hij mij dit vleesch opdischt; wat mag dit voor materie zijn?» Hij verdiepte zich in gepeins en kwam tot het inzicht dat het menschenvleesch was. Dientengevolge door zijn drift in zijn geest beneveld, sprak hij tegen den koning een vloek uit, met de woorden: «omdat Gij voedsel dat asceten als ik niet mogen eten, wetens en willens geeft, zal Uw zin daarop verlekkerd zijn.» Daarop gaf Saudāsa te kennen dat Z. Eerwaarde toch zelf hem dat gezegd had. «Wat, wat heb ik dan gezegd?» vroeg Vasiṣṭha zich zelf af en na zich in gepeins verdiepte te hebben, begreep hij de toedracht der zaak en verzekerde hij Saudāsa goedgunstiglijk dat deze niet langer dan 12 jaren zich met menschenvleesch zou voeden. Nu echter werd de koning boos: hij nam een handvol water met het plan den Wijze te vervloeken, doch hiervan werd hij door zijne gemalin Madayantī terughouden. Om het veldgewas en de wolken te sparen, wierp hij 't water niet op de aarde noch in de lucht, maar stortte het uit op zijne eigen voeten. Door dat met toorngloed vermengde water werd de huid zijner voeten gebrand en zoo kreeg hij den naam van Kalmāṣapāda. Ten gevolge van Vasiṣṭha's vloek een kannibaal geworden, at hij, in 't woud ronddolende, herhaaldelijk menschen. Eens nu zag hij een kluisenaarszoon met diens vrouw in paring. Toen 't echtpaar, verschrikt op 't gezicht van den kannibaal op den loop ging, greep hij den brahmaan. De smeekingen van de vrouw vermochten niet het hart van Kalmāṣapāda te vermurwen en voor haar oogen verslond hij den jongen brahmaan, gelijk een tijger een stuk vee. In hevige gramschap over die wandaad, sprak de brahmaansche vrouw over den wreedaard den vloek uit, dat hij den dood zou vinden wanneer hij een vrouw omhelsde. Daarop maakte zij een einde aan haar leven door zich in 't vuur te storten. Nadat een twaalfjarig tijdperk verstreken en Kalmāṣapāda van zijn vloek bevrijd was, keerde hij naar zijn rijk terug. Toen hij neiging toonde om zijne gemalin Madayantī te bekennen, herinnerde deze hem aan den vloek der brahmaansche, met gevolg dat hij voortaan zich van elke gemeenschap met een vrouw onthield. Daar hij, kinderloos zijnde, een zoon verlangde te hebben, verzocht hij Vasiṣṭha, dat deze voor hem een zoon bij Madayantī zou verwekken. De Wijze gaf aan 's konings verzoek gehoor en bezwangerde de koningin. Toen haar zwangerschap zeven jaar geduurd had, werd zij ongeduldig en

opende zij haar lichaam met een steen; toen werd haar een zoon geboren die den naam van Aṣṣmaka ¹ ontving.

Tot zoover 't Viṣṇupurāṇa. Het verhaal verschilt zóó weinig van dat in 't Rāmāyaṇa, dat beide lezingen uit een gemeenschappelijke bron moeten gevloeid zijn, ten minste wanneer wij buiten rekening laten het stuk dat het V.P. meer bevat. Daar dit in 't Uttarakāṇḍa niet voorkomt — waar het in 't kader niet past, — is elke vergelijking uitgesloten.

Aanmerkelijk afwijkend is de geschiedenis van Kalmāṣapāda, zooals die in Mahābhārata I, 176 vg., verteld wordt, en wel in hoofdzaak als volgt:

Er was een zeker machtig vorst, Kalmāṣapāda geheeten, uit het geslacht van Ikṣvāku. Eens ging hij ter jacht in een woud, waar hij veel herten, evers en neushoorns schoot en daarvan vermoeid huiswaarts keerde. Viṣvāmitra wenschte dat de koning hem als offerpriester nam, maar de vorst verkoos den Ṛṣi Vasiṣṭha ². Door honger en dorst gekweld ³ zag hij op een smal pad een asceet hem tegemoet komen. Het was Çakti, de oudste der 100 zonen van Vasiṣṭha. «Ga uit den weg», riep de koning hem toe, doch Çakti weigerde zulks te doen, daar een koning voor een brahmaan uit den weg moet gaan. Na een vruchteloze woordenwisseling sloeg de vorst Çakti met zijn zweep, waarop deze ten hoogste verbolgen hem vervloekte om als menscheneter op aarde rond te zwerven. Te dien tijde bestond er vijandschap tusschen Viṣvāmitra en Vasiṣṭha. Eerstgenoemde kwam in de nabijheid toen de koning en Çakti in woordentwist waren; van hem ⁴ vernam de vorst dat de asceet met wien hij twistte een zoon van Vasiṣṭha was. Viṣvāmitra maakte zich onzichtbaar. Inmiddels zocht Saudāsa Çakti te verzoeven, doch Viṣvāmitra, om dit te voorkomen, beval zekeren reus, Kiṅkara (d.i. dienaar) genaamd, dat het lichaam des konings van hem bezeten zou worden. Dien ten gevolge verloor Saudāsa zijne bezinning. Eens zag zekere

¹ Naar aṣṣman, steen.

² Deze onhandig ingevoegde en daarenboven slecht geconstrueerde woorden bevatten op zich zelf reeds een fingerwijzing dat het volgende verhaal niet past bij de voorafgaande regels. In de Oudjavaansche prozavertaling, Ādiparva 161, leest men: «Zoo openbaarde zich de ijverzoeker van den eerwaarden Viṣvāmitra jegens den eerwaarden Vasiṣṭha. Er was een koning Saudāsa genaamd, uit het Zonnegealacht, wiens residentie Ayodhyā was. Hij ging eens jagen. Daar hij lang in 't woud gezworven had, kreeg hij honger en dorst. Daarom zocht hij een kluizenarij op en zoo kwam hij aan de kluizenarij van Vasiṣṭha. Dan volgt de ontmoeting met Çakri (sic voor Çakti).

³ Ook dit sluit niet aan bij 't voorafgaande.

⁴ Of «daarop». De Oudjav. vertaling vervolgt, na vermelding van den vloek aldus: «Zoo sprak hij. De koning werd toen een reus van zeer gruwelijk voorkomen en zwierf overal rond. Hij ontmoette den eerwaarden Viṣvāmitra. Hij boog zich nederig en zeide dat hij door Çakri vervloekt was. Viṣvāmitra dacht aan zijn naijver op Vasiṣṭha en wenschte dat Çakri gedood werd, zoodat hij Saudāsa beval Çakri te verslinden, doch hij was hiertoe niet te bewegen. Er was een reus, Kinkara met name, enz.»

brahmaan hem in dien toestand naar de wildernis zich begeven. De brahmaan, van honger gekweld, verzocht hem voedsel met vleesch. Toen zei de koninklijke R̥ṣi Mitrasaha¹ tot den brahmaan: «blijf hier een oogenblik wachten, totdat ik terugkeer om u 't verlangde te geven.» De koning keerde naar zijn paleis terug, doch vergat wat hij beloofd had, totdat hij tegen middernacht eerst het zich herinnerde. Hij gaf order aan zijn kok, eten met vleesch te bereiden en dat den brahmaan te brengen. Nu kon de kok nergens vleesch machtig worden en gaf den koning daarvan kennis. Deze, door den demon bezeten, zei: «geef dan maar menschenvleesch te eten». De kok ging naar de gerichtsplaats, nam vandaar menschenvleesch mede, bereidde het onder ander eten en zette het den hongerigen brahmaan voor. Dezen, met zijn zienssoog, bleef het niet verborgen wat hem aangeboden werd, en in toorn ontstoken herhaalde hij den reeds door Çakti uitgesproken vloek. Ten gevolge van den dubbelen vloek geheel zinneloos geworden, kwam de koning, bezeten van den demon, er toe om Çakti, dien hij kort daarna zag, te dooden en te verslinden. Door de inblazing van Viçvāmitra, deed hij alle broeders van Çakti hetzelfde lot ondergaan. Toen Vasiṣṭha vernam dat door toedoen van Viçvāmitra het gruwelstuk bedreven was, werd hij diep bedroefd, zóózeer zelfs dat hij verscheidene pogingen deed om door zelfmoord aan zijn leven een einde te maken, doch te vergeefs. Mismoedig over 't mislukken van zijn pogingen, doorkruiste hij bergen en vlakten totdat hij kwam aan de kluizenarij van zijne schoondochter, Adr̥çyanti, de weduwe van Çakti. Daar hoort hij opeens achter zich den klank van Veda-liederen. «Wie is het die daar achter mij loopt?» vraagt hij. «Ik ben het», antwoordde Adr̥çyanti. «Ik hoor», zegt Vasiṣṭha, «den klank van den Veda, door een kinderstem uitgebracht, mij tegenklinken alsof Çakti den Veda opzegt». — «Het is de ongebooren zoon van Çakti in mijn schoot, die sinds twaalf jaren de Veda's bestudeert», herneemt Adr̥çyanti. Verheugd roept de R̥ṣi uit: «ik heb nu nakomelingschap», en het leven heeft voor hem weêr waarde. Van Adr̥çyanti vergezeld ziet hij in een eenzaam woud Kalmāṣapāda. Dreigend komt deze op hen af om hen te verslinden, tot groote ontsteltenis van Adr̥çyanti, maar Vasiṣṭha stelt haar gerust, zeggende: «Vrees niet, dochter, dit is niet een menschen-etende reus, maar de heldhaftige, wijdvermaarde koning Kalmāṣapāda.» Nu weerde de machtige Wijze den aanval des konings met een dreigend geluid af, besproeide hem daarna met water waarover hij een tooverspreuk uitsprak en bevrijdde zodoende den vorst van diens vloek. Van den de-

¹ Ook hier is het duidelijk dat het verhaal uit verschillende bronnen onhandig is samengeflanst. Niet alleen duikt hier de alleen van elders bekende naam Mitrasaha op, maar de verteller vergeet dat Saudāsa reeds bezeten was.

mon die in hem huisde verlost, verlichtte Saudāsa met zijn luister dat groote bosch, gelijk de zon een wolk bij de schemering. Weder geheel bij zinnen gekomen, groette hij eerbiedig Vasiṣṭha en sprak: «Ik ben Saudāsa, hoogerwaarde; ik verzoek U voor mij een offerhandeling te leiden. Wat wenscht Gij dat ik voor U doen zal?» En de Wijze antwoordde: «Ga en regeer over uw koninkrijk, maar minacht nooit een brahmaan.» Saudāsa belooft dit plechtig en verzoekt als gunstbewijs dat hem een deugdzame zoon geschonken worde, om het geslacht van Ikṣvāku voort te planten. De Ṛṣi belooft aan dien wensch te zullen voldoen. Daarop vertrok de koning, van Vasiṣṭha vergezeld, naar zijne hoofdstad Ayodhyā, waar hij door de bevolking met gejuich ontvangen werd, evenals Vasiṣṭha, thans zijn hofpriester. De vorst voerde daarna zijne gemalin tot Vasiṣṭha, die bij haar een kind verwekte. Toen de tijd van zwangerschap al te lang duurde, opende in het 12^{de} jaar de koningin zich den buik met een steen (aṣman) en baarde een zoon die den naam van Aṣmaka ontving.

Eenige hoofdtrekken in voorgaand verhaal vindt men terug in Bṛhaddevatā, toegeschreven aan Čāunaka (Ed. Macdonell) VI, 34, waar wij lezen dat, volgens de overlevering, Vasiṣṭha bedroefd was over den dood zijner 100 zonen door Sudāsa, die ten gevolge van een vloek een Rakṣas geworden was. Iets vroeger, vs. 28 wordt gezegd dat de Ṛṣi (Vasiṣṭha) overstelpt van droefheid om den dood zijner 100 zonen door de Saudāsa's een Rakṣas-verslaande spreuk zag (d.i. een ingeving daarvan kreeg). Dit meervoud «de Saudāsa's» strookt niet met het enkelvoud «Sudāsa» van zoo even. In zeker verband met het aangehaalde staat Bṛhaddevatā IV, 112, vg., waar het heet dat bij 't groote offer van Sudās door Čakti aan (*sic*) den zoon van Gāthin (d.i. Viçvāmītra) met geweld de bezinning onderdrukt was en deze bewusteloos nederzakte (*of*: machteloos werd)¹. Deze overlevering houdt verband met hetgeen in 't Mahābhārata verteld wordt, waar de verhouding tusschen Čakti en Viçvāmītra in een geheel ander licht verschijnt.

Geheel afwijkend is wat Yāska in Nirukta II, 24 weet te vertellen, namelijk «dat de Ṛṣi Viçvāmītra de Purohita was van Sudāsa, Pijavana's zoon, en dat hij zijn verworven goed (*vitta*) met zich voerende bij de samenvloeiing van de rivier Vipāç (*al.* Vipāçā) en Čutudri (*al.* Čatadru) aankwam.» Hierin ligt toch wel opgesloten dat Viçvāmītra na een welvolbracht offer loon had ontvangen; van Čakti geen woord, evenmin van een nederlaag van Viçvāmītra, eer het tegendeel.

Het eenige wat uit vergelijking van die overleveringen blijkt, is dat ze verward en tegenstrijdig zijn. Wanneer de berichten reeds in zulke oude

¹ Vgl. de regels uit den Commentaar aangehaald door A. Kuhn, Indische Studien, I, 110.

bronnen als de Nirukta en Bṛhaddevatā allerlei variaties vertoonen, kan men nagaan dat in jongere geschriften de verschilpunten nog talrijker en grooter zijn. De hoofdpunten welke de behandelde redacties gemeen hebben, bepalen zich tot het volgende: zekere koning Sudāsa (*var.* Sudās, Saudāsa) maakt zich schuldig aan een vergrijp tegen een aanzienlijken brahmaan (hetzij Vasiṣṭha, dan wel diens zoon Çakti, of ookeen ongenoemde brahmaan); dientengevolge vervloekt, wordt hij een Rakṣas, die tal van menschen doodt en verslindt, totdat Vasiṣṭha daaraan een einde maakt door een tooverspreuk (*al.* door aan den vloek een termijn te stellen). Al het overige kan men houden voor bijwerk, ontleend aan motieven uit een anderen sagenkring, of wel verzonnen.

Ik ga nu over tot de buddhistische redacties. Vier er van voeren tot titel: «Sutasoma-Jātaka»; twee «Jayaddisa-Jātaka», terwijl 't Oudjavaansche gedicht eenvoudig «Sutasoma» getiteld is.

Van de twee redacties in 't Sanskrit is die in de Jātakamālā van Ārya Çūra in litterarisch opzicht de voortreffelijkste en in tijdsorde waarschijnlijk de oudste. Den zakelijken inhoud laat ik hier volgen.

De Bodhisattva werd in 't luisterrijke Kauravyakoningsgeslacht geboren. Daar hij liefelijk van voorkomen geboren (suta) was gelijk de maan (Soma), gaf zijn vader hem den naam van Sutasoma. Gelijk de maan in de lichte maandhelft dagelijks toenemende in glanzende schoonheid, werd hij met der tijd ervaren in de kennis der Veda's en de hulpwetenschappen, en nam hij alle kunsten (kalās) in zich op gelijk de maan hare 16^{de} deelen (kalās) bezit. Tevens was hij zeer deugdzaam en vriendelijk, zoodat hij algemeen bemind werd. Door zijn vader tot mederegent (yuvarāja) aangesteld, toonde hij bijzonder behagen in schoone wijsheidspreuken en hij beloonde ieder die daarmede tot hem kwam op vorstelijke wijze. Eens dat hij in de lentemaand van een niet te groot gevolg vergezeld in het stadspark zich vermeide, kwam tot hem zekere brahmaan die wijsheidspreuken kende. De brahmaan, met alle eerbewijzen ontvangen, zette zich neder om zijne verzen voor te dragen, doch werd daarin gestoord door een luid alarm. Op de vraag van Sutasoma aan zijn dienaars wat er te doen was, kwamen de kamerlingen met de tijding dat de menscheneter Kalmāṣapāda Saudāsa, de schrik der wereld, in aantocht was. Bedaard vroeg de prins, hoewel hij het ult zich zelven wel wist: «Wel, wie is die Saudāsa?» waarop hij tot antwoord ontving: «Wel, weet Uw Majesteit niet dat er een koning Sudāsa was, die eens op jacht zijnde door zijn paard meegevoerd in een dicht woud geraakt, zich met een leeuwin paarde, tengevolge waarvan zij zwanger werd en een zoon ter wereld bracht? Door boschbewoners werd deze gevangen en tot koning Sudāsa gebracht, die, kinderloos zijnde, hem op-

voedde. Na den dood zijns vaders kwam Saudāsa aan de heerschappij. Tengevolge van den aard zijner moeder vond hij niets smakelijker dan menschen vleesch. Om aan zijn lust te voldoen doodde hij voortdurend de burgers zijner eigen stad, totdat zij poogden den onmensch te dooden. Bang geworden deed Saudāsa een gelofte aan de booze wezens die zich met offers van menschenbloed en vleesch voeden, dat hij hun een honderdtal prinszen ten offer zou brengen, indien zij hem uit den nood wilden helpen. Op die wijze ontkomen, ontvoerde hij met alle geweld tal van prinszen. Nu is hij hier gekomen om ook U te ontvoeren.»¹ Sutasoma, die reeds vroeger wist hoe Saudāsa tot kwaad vervallen was, werd door 't bericht volstrekt niet geschokt, voelde zelfs vreugde over de vijandelijke nadering van den menscheneter, omdat hij de hoop voedde hem door zachtaardigheid op het pad der deugd te kunnen terugbrengen. Hij gaf order aan de haremwachters, liet de vrouwen die hij geruststelde naar huis terugkeeren en trad onvervaard naar de plaats van waar 't alarm kwam. Bij 't zien van den kannibaal die in al zijn afgrijzen inboezemend voorkomen de wegvlochtende dienaren des konings najoeg, riep de prins hem toe: «Hier ben ik, Sutasoma. Keer van hier terug! Waartoe hebt gij het er op gezet arme menschen te mishandelen?» Saudāsa week voor een oogenblik terug, doch ziende dat de prins ongewapend was, alleen stond en vriendelijk er uitzag, zeide hij: «U juist zoek ik.» Met deze woorden trad hij op den Bodhisattva toe, nam hem op den schouder en liep met hem weg. De prins, begrijpende dat het nu niet de tijd was om den kannibaal de les te lezen, bood geen weerstand. Saudāsa, verblijd over zijn vangst, voerde zijn prooi mede naar zijn schuilplaats. Daar gekomen liet hij den prins van zijn schouder af en rustte uit. Intusschen dacht de Bodhisattva aan den brahmaan die tot hem gekomen was om hem schoone spreuken te vereeren, en nu te vergeefs in 't park 's prinszen terugkomst afwachtede in zijne verwachting teleurgesteld werd. Die gedachte deed hem de tranen in de oogen schieten. Saudāsa, dat bespeurende, schreef zulks aan vrees toe en zei spottend: «Het heet algemeen dat gij moedig zijt en allerlei deugden bezit, maar nu gij in mijne macht zijt, stort ook gij tranen.» Verder vroegde hij of die tranen zijn leven, zijn heerschappij, zijn verwanten, vader of zoons golden. De Bodhisattva geeft te kennen dat niets van dat alles hem de tranen ontlokt, maar dat een brahmaan, die hoopvol gekomen is met wijsheidspreuken, nu zeker wanhopig zal wezen. Daarom verzoekt hij Saudāsa hem tijdelijk los te laten om in de gelegenheid gesteld te worden de spreuken van den brahmaan te hooren, waarna hij belooft terug te komen.

¹ Upahartum, te offeren, in den gedrukten tekst, is op zich zelf niet ongepast, maar apakartum verdient hier m. i. de voorkeur.

Na eenig tegenstribbelen willigt Saudāsa het verzoek in. «Ga dan», zegt hij, «doe wat die brahmaan verlangt en kom dan spoedig terug, terwijl ik uw brandstapel gereed maak.»

De Bodhisattva spoedde zich naar huis, waar hij, door de zijnen blijde begroet, den brahmaan bij zich riep en een viertal spreuken hoorde voordragen. Uiterst voldaan schonk hij tot loon duizend goudstukken voor elke strofe. De oude koning vond dit een buitensporige verkwisting, doch de Bodhisattva rechtvaardigde zijn gedrag, en deelde verder meê dat hij naar Saudāsa ging terugkeeren. Hoeveel moeite de hevig onthutste koning ook deed om zijn zoon te weêrhouden, het baatte niet; vastberaden begaf zich de Bodhisattva op weg naar 't verblijf van den menscheneter, met het heilighelijk voornemen om tot heil der wereld hem te bekeeren. Toen Saudāsa reeds uit de verte hem zag aankomen, werd hij onwillekeurig vervuld van bewondering voor den moedigen man die, om 't gegeven woord gestand te doen, leven en heerschappij prijs gaf. Genaderd zijnde, zeide de prins dat hij den spreukenschat verworven en den brahmaan de verschuldigde eer bewezen had, zoodat hij zich nu aanbood om geslachtofferd te worden. Saudāsa verklaarde dat hij geen haast had, zoolang het vuur van den brandstapel nog niet helder vlamde en eerst die spreuken wenschte te hooren. Hem werd tegemoet gevoerd dat spreuken, die wijze lessen van deugdzaamheid bevatten, onnut waren voor een onmenschen, wien alle gerechtigheid vreemd was. Daardoor niet afgeschrikt, bleef Saudāsa aandringen en nadat hij in den loop der volgende samspraak hoe langer hoe zachter gestemd werd, totdat hij eindelijk zoover ging een ieder voor vloekwaardig te verklaren, die den prins kwaad zou willen doen, achtte deze den tijd gekomen om zijn bekeeringswerk aan te vangen. Daarop droeg hij met indrukwekkende stem het viertal strofen voor, waarover Saudāsa zoo verukt was, dat hij, geheel vertederd, den Bodhisattva veroorloofde vier gunstbewijzen naar keuze van hem te vragen. De prins stelt hem dan den viervoudigen eisch: trouw het woord te houden, geen wezen letsel aan te doen, alle gevangen personen vrij te laten, en ten slotte geen menschen-vleesch te eten. Saudāsa verklaart aan de drie eerste eischen te willen voldoen, maar niet over zich te kunnen verkrijgen om den laatstgestelden eisch in te willigen. De Bodhisattva berispt hem daarover ten strengste, weet alle tegenbedenkingen van den menscheneter met groote welsprekendheid te ontzenuwen en ten slotte Saudāsa zóó te vermurwen, dat deze zich gewonnen geeft, met tranen in de oogen den Bodhisattva te voet valt, luid snikkend belooft voortaan geen menschen-vleesch meer te nuttigen en de door hem geroofde prins vrij te laten. «Kom,» zegt hij «laten wij beiden samen hen verlossen!» Na deze woorden van den bekeerden zondaar,

begaf Sutasoma zich naar de plaats waar de prinsen in hechtenis waren. Nauwelijks zagen dezen Sutasoma naderen, of zij begrepen dat zij verlost waren. Zij straalden bij den aanblik van Sutasoma, gelijk waterleliegroepen die zich openen, wanneer ze door de stralen der maan beschenen worden.

De Bodhisattva deelde hun de heugelijke tijding mede, dat zij vrij waren, liet Saudāsa den eed afleggen dat hij geen verraad zou plegen, ging toen van allen vergezeld naar zijn hoofdstad, en bevestigde zoowel Saudāsa als de prinsen ieder in hun rijk.

Zeer weinig verschillend van 't verhaal in Jātakamālā is dat in 't Bhadrakalpāvadāna, mij alleen bekend uit het door Prof. S. Oldenburg medegedeelde uittreksel daarvan ¹ onder den titel «Legende van Sutasoma». Daarin wordt de geschiedenis van den omgang des konings van Benares met de leeuw in meer in geuren en kleuren medegedeeld en van 't kind der leeuw gezegd dat het gevonden werd door kooplieden die het als curiositeit den koning brachten, die het als zijn zoon erkende en tot zijn erfgenaam benoemde, onder den naam van Saudāsa Narasiṃha (Sudāsa's zoon, Manleeuw). Voor 't overige loopt alles af als in Jātakamālā. Te oordeelen naar de redactie in verzen, ook medegedeeld door Prof. Oldenburg ² hebben de schrijvers van Bhadrakalpāvadāna en Ārya Ṣūra dezelfde bron gehad, zoodat het voor ons doel niet noodig is langer hierbij stil te staan. Ik ga dus over tot de redacties in Pāli, te beginnen met Mahāsutasoma-Jātaka. ³

In 't Kururijk, in de stad Indapatta ⁴ heerschte een vorst Kauravya geheeten. ⁵ In den schoot van diens voornaamste gemalin werd de Bodhisattva geboren, dien men, omdat hij een liefhebber van geleerdheid ⁶ was, Sutasoma noemde. Toen hij den geschikten leeftijd bereikt had, zond zijn vader hem naar Takṣaṣilā om daar bij een wereldberoemd professor kundigheden op te doen. Onderweg naar Takṣaṣilā ontmoette Sutasoma den kroonprins Brahmadata uit Benares, die met hetzelfde doel op reis was. De jonge lieden maakten kennis met elkaar en begaven zich gezamenlijk naar de stad waar de professor woonde. Zij traden in de leer bij den beroemden man, die nog honderd andere prinses onderwees. De Bodhisattva blonk boven

¹ In diens geschriften: «Buddijskja Legendy. Častj pervaja. Bhadrakalpāvadāna. Jātakamālā», p. 64 vgg.; en «Buddijskij Sbornik Girjanda Džatak i Zamětki o Džatakax», p. 27 vgg.

² In laatstgenoemd werk, p. 80.

³ No. 587 in de uitgave van Fausböll.

⁴ Wanspelling voor Indapatta, d. i. Indraprastha.

⁵ Kauravya, d. i. iemand uit het geslacht van Kuru, of uit Kuruland, komt hier verkeerdelijk als mansnaam voor.

⁶ De bewerker van 't Jāt. neemt het Pāli suta hier in den zin van Skr. śruta. Vandaar dat zijne verklaring van den naam anders luidt dan in Jātakamālā.

alle leerlingen uit. Toen allen na afloop van den studietijd huiswaarts keerden, drukte Sutasoma hun op 't hart dat zij, eenmaal aan de regeering gekomen, zijn vermaningen om deugdzaam te zijn trouw in acht moesten nemen. Wat Brahmadata betreft, voorzag de Bodhisattva, die ervaren was in de wetenschap om uit iemands lichamelijke eigenschappen diens toekomst te voorspellen, dat genoemden kroonprins eenmaal een groot gevaar boven 't hoofd hing. Inderdaad, hij had goed gezien. Toen Brahmadata koning van Benares geworden was, had hij de gewoonte van nooit een maal te nuttigen zonder vleesch, zelfs op vastendagen. Op zekeren dag gebeurde het, dat door de zorgeloosheid van den kok het voor de tafel bestemde vleesch door de jachthonden werd opgegeten. De kok, ziende dat het vleesch verdwenen was, slaagde er niet in voor geld vleesch machtig te worden. Ten einde raad sloop hij stilletjes naar een kerkhof, nam daar een dijstuk van een pasgestorven mensch, kookte het en dischte het den koning op. Nauwelijks proefde deze het menschevleesch op zijn tong of hij vond het buitengewoon smakelijk. Dat kwam omdat hij in een vroeger bestaan een Yakṣa geweest was die veel menschevleesch at, doch daarvan had hij nu geen heugenis meer. Daarom vraagde hij den kok: «Wat voor vleesch is dit?» De man draaide er lang om heen, maar bekende eindelijk dat hij menschevleesch had opgedischt. De koning beval hem daarop de zaak geheim te houden en voortaan alleen menschevleesch voor hem te bereiden. De kok gaf te kennen dat het een moeilijke zaak was. «Niets moeilijk», zei de koning, «er zijn in de gevangenis menschen genoeg.» Dit was een wenk die met een bevel gelijkstond, de kok deed zijn werk. Het natuurlijk gevolg was dat er na eenigen tijd geen gevangenen meer overbleven. «Wat nu te doen?» vraagt de kok. De koning weet raad: «Leg op den weg een voorwerp van groote waarde; als iemand dat opneemt, roep dan «houdt den dief!» en breng hem ter dood.» Na een poos zag men niemand meer die naar 't voorwerp omkeek. Een nieuw middel om aan menschevleesch te komen was noodig. De koning beval om, wanneer er volksgedrang was, heimelijk in stegen of elders iemand te dooden. In 't vervolg zag men overal lijken, zoodat de luid jammerende stedelingen eerst dachten dat een leeuw of tijger of Yakṣa die menschen opgevreten had, doch bij nader inzien maakten zij uit de wijze waarop de doodelijke slag was toegebracht op dat een mensch de moordenaar was. Het volk kwam bij den koning om over de gepleegde gruweldaden te klagen en te verzoeken dat hij den menschenetenden booswicht zou laten pakken. Zij kregen geen ander bescheid dan dat hij zich met de zaak niet bemoeien kon, daar hij niet met de politie in de stad belast was. Daarop trokken de klagers naar den legeraanvoerder Kālahaṭṭhi, die zijne maat-

regelen nam met het gunstig gevolg, dat de kok betrappt werd, terwijl hij een vrouw vermoordde. Toen hij door 't volk voor den legeraanvoerder gebracht was, trachtte deze uit te vorschen of de schuldige uit zich zelf dan wel op andermans bevel handelde. De kok bekende onmiddellijk, dat hij op bevel des konings handelde en dat deze het menschenvleesch at. Onverwijld hield Kālahatthi raad met de ministers, zorgde dat overal in de stad streng de wacht werd gehouden en ijde den volgenden ochtend, met den kok, naar 't paleis. Bij 't verhoor bevestigde de koning het getuigenis van den kok. De legeraanvoerder begreep dat het zijn plicht was den koning te verhinderen met zijn heilloos bedrijf voort te gaan. Hij eischte dringend dat de koning zich zou onthouden van menschenvleesch, en toen deze beweerde daartoe niet in staat te wezen, trachtte de trouwe staatsdienaar door 't aanhalen van verschillende treffende verhalen, hoe ongebreidelde lust in ongeoorloofde spijs tot een noodlottig einde leidt, den koning te overtuigen dat hij zijn verderf te gemoet liep, wanneer hij voor goeden raad doof bleef. Kālahatthi deed nog een laatste poging: hij plaatste de dames van het vrouwentimmer, de zonen en dochters in 's konings tegenwoordigheid en sprak: «Zie, machtig vorst, dezen kring van verwanten, deze schaar van ministers, den luister van 't koningschap! ga niet ten gronde, onthoud U van menschenvleesch!» Het eenige antwoord van den vorst was: «Dit alles is mij niet liever dan menschenvleesch.» «Dan koning», hernam Kālahatthi, «maak U weg uit deze stad en 't rijk;» waarop de verbannen heerscher verklaarde: «ik geef niet om 't koningschap, ik ga heen, geef mij echter mijn zwaard en mijn kok.» Toen gaven zij hem wat hij verlangde en verbanden hem uit het rijk. Alleen van zijn kok vergezeld week de onttroonde vorst uit naar de bosschen, waar hij alle menschen die hij vangen kon vermoordde en verslond. Eens dat hij geen mensch had kunnen vangen, werd de kok door hem gedood en opgegeten. Van dien tijd af kookte hij zelf zijn eten. Op zekeren dag trok een rijke brahmaan die gehoord had dat het bosch door een menscheneter onveilig was en daarom een troep grensbewoners van 't bosch voor zijn veiligheid aangenomen had, met zijn karavaan door 't woud. De menscheneter, bijzonder belust op 't vleesch van den brahmaan, wierp zich met woest gebaar op de menigte, die verschrikt uiteen stoof; hij pakte den brahmaan, nam hem op den schouder en liep met hem weg. Doch de begeleiders vatten na een poos weder moed en vervolgden hem; een hunner haalde hem in, zoodat hij, voor de overmacht beducht, over een haag sprong, waarbij hij op een paal terecht kwam die hem achter door den voet drong. Bloedend en hinkend liep hij verder. Om aan zijne vervolgers te ontkomen, liet hij den brahmaan los en zocht hij zijn heil in de vlucht. Hij bereikte den voet van

den baniaanboom, waar hij zich gewoonlijk ophield. In zijn angst riep hij den boomgod aan en deed de gelofte, zoo deze zijne wonden binnen een week deed genezen, hem een menschenoffer van honderd prinsen te brengen. Binnen een week was werkelijk de wonde geheeld; de menscheneter waande dat hij dit aan den boomgod te danken had en ging er op uit om de prinsen te bemachtigen. Onderwijl volgde hem zekere Yakṣa, die in een vorig bestaan zijn makker als menscheneter geweest was. Deze maakte zich als zoodanig bekend en vroeg waar hij geboren was. Na de heele geschiedenis van zijn gewezen makker vernomen te hebben, deelde hij dezen een tooverkrachtige spreuk meê, welke het vermogen bezat den bezitter ongevenaarde kracht en snelheid te verleenen. Dank zij deze spreuk, slaagde de menscheneter er in de honderd prinsen die hij voor 't bloedig offer noodig had machtig te worden. Allen werden door hem met de beenen aan den baniaanboom opgehangen. Terwijl hij nederzat om 't vuur aan te maken en hout voor een spit te bewerken, voelde de boomgod die dit zag zich zeer bekommerd. Immers het was niet aan hem te danken dat de wonde van den kannibaal zoo spoedig genezen was. Om de beoogde gruweldaad te verhinderen, ging hij naar de goddelijke beheerschers der windstreken om hun tusschenkomst in te roepen. Dezen verklaarden echter daartoe onmachtig te wezen en verwezen hem naar Çakra den hemelheer. Ook deze zeide den onmenschen niet te kunnen bedwingen, maar wees wel iemand aan als den eenigen die daartoe in staat was, nl. Sutasoma. Deze zou de prinsen verlossen, den kannibaal temmen en doen ophouden menschen-vleesch te eten. «Wilt gij de prinsen redden», voegde de god er aan toe, «maak dan dat de menscheneter Sutasoma meevoert om hem te offeren.» De boomgod bedacht nu een list. Hij nam de gedaante aan van een asceet en vertoonde zich aan den menscheneter, die wel zag dat hij een asceet voor zich had, maar aangezien ook Kṣatriya's monnik kunnen worden, besloot hij den gewaanden Kṣatriya te pakken en daarmede het honderdtal dat hij noodig had vol te maken¹. De vermomde boomgod zette het op een loopen, met opzet zijn vervolger zoóver lokkende dat deze, uitgeput van vermoeienis, hem toeriep te blijven stilstaan. Toen vond de boomgod gelegenheid hem kwansuis een goeden raad te geven. «Indien gij kunt, koning», sprak hij, «grijp dan den Kṣatriya Sutasoma; door hem te offeren, zult gij in den hemel komen.» Onmiddellijk daarop legde de boomgod zijne vermomming af, verhief zich in zijne eigen gedaante in de lucht, schitterend als de zon; en antwoordde op de vraag van den verbaasden menscheneter wie hij was: «ik ben de godheid van den baniaanboom.» De

¹ Onophoudelijk wordt in 't voorgaande het getal honderd genoemd, terwijl het eigenlijk 99 moest heeten.

kannibaal, niet weinig tevreden, beraamde nu de beste plannen om zich van Sutasoma meester te maken en begaf zich naar een park buiten de stad, waar hij bevroedde dat Sutasoma den volgenden morgen een bad zou nemen. Het kwam uit zooals hij berekend had. In den vroegen ochtend trok Sutasoma, na 't ontbijt, met opgetuigde olifanten en een volledige legermacht, uit de stad. Op dat pas kwam in de stad een brahmaan, Nanda geheeten, die vier strofen, ieder honderd goudstukken waard, kende. Op 't oogenblik dat hij den koning uit de stadspoort zag treden, bracht hij met opgeheven hand den koning zijn heilgroet. Op de vraag van Sutasoma wat het doel zijner komst was, antwoordde de brahmaan dat hij vier strofen van diepen zin wenschte voor te dragen. Sutasoma zeide die volgaarne te willen hooren, evenwel niet dadelijk, daar hij eerst een ceremonieel bad moest nemen. Na afloop der plechtigheid, terwijl Sutasoma nog niet geheel gekleed was, achtte de kannibaal het geschikte oogenblik gekomen om zijn slag te slaan. Met vervaarlijk geschreeuw en met zijn zwaard zwaaiende sprong hij toe, uitroepende: «Ik ben de Menscheneter!» Terwijl de troep verschrikt naar alle kanten vlood, greep hij den Bodhisattva, nam hem op den schouder en voerde hem ver weg. Ter plaatse gekomen, waar hij geen vervolging meer te duchten had, bespeurde hij dat uit de haren van Sutasoma water droop. Hij hield dat voor tranen, die zijn slachtoffer uit vrees voor den dood stortte. Op de vraag waarover hij zoo treurde, over zich zelven, verwanten of vrouw en kind, of schatten in goud en zilver, gaf de Bodhisattva ten antwoord dat niets van dat alles hem smartelijk aandeed, maar dat hij een met een brahmaan gemaakte afspraak nu niet had kunnen houden. Daarom verzocht hij dat hem voor een wijl de vrijheid zou hergeven worden, opdat hij zijne belofte kon nakomen, waarna hij zou terugkomen. De achterdochtige menscheneter betoonde zich aanvankelijk weinig geneigd het verzoek in te willigen, maar eindelijk gaf hij toe; het kwam er trouwens weinig op aan, of hij één slachtoffer meer of minder had. De Bodhisattva ijlde naar zijne woonplaats, had de voldoening de diepzinnige wijsheidspreuken ¹ van den brahmaan te hooren, en

¹ De strofen in dit Jātaka en in Jātakamālā hebben denzelfden inhoud, hoewel de bewoordingen min of meer verschillen; gedeeltelijk zijn de variaties toe te schrijven aan 't verschil in taal. Tot voorbeeld strekke de 4^{de} st. p. 494; vergeleken met Jātakam. p. 221:

Nabhā (l. nabho) ca dūre paṭhavī ca dūre,
pāraṃ samuddassa tad āhu dūre,
tato have dūrataraṃ vadanti
sataṇca dhammaṃ asataṇca rāja.
Nabhaṃ ca dūre vasudhātālā ca,
pārā avāraṃ ca mahārpavasya,
astācalendrād udayas tato' pi
dharmāḥ satāṃ dūratara 'satāṃ ca.

gaf duizend goudstukken voor die strofen, tot groote ergernis zijner ouders. Het kostte hem weinig hen te overtuigen dat zij ongelijk hadden; tevens maakte hij hun bekend dat hij naar den menscheneter zou terugkeeren. Alle pogingen om hem tegen te houden waren vruchteloos: hij ging terug. Toen de menscheneter hem wederzag, was hij verbaasd over zulk een blijk van onverschrokkenheid. De Bodhisattva deelde hem mee dat hij de wijsheidspreuken gehoord en den brahmaan het hem toegezegde loon gegeven had. Hij bood zich nu aan om geslachtofferd te worden. De kannibaal was nieuwsgierig geworden om die spreuken te hooren, waaraan hij zoo'n kracht toeschreef. «Ik mis er niets bij, u later op te eten; de brandstapel rookt nog; wat gekookt wordt op vuur dat niet meer rookt, smaakt het lekkerst; laat ons die een honderdtal goudstukken waarde strofen hooren», zeide hij. De Bodhisattva houdt zich alsof hij volstrekt niet bereid is om aan den wensch van zoo'n onwaardig wezen, waaraan alle wijze lessen verkwist zouden wezen, te voldoen en berispt hem gestrengelijk over zijn verfoeilijke levenswijze. Er ontwikkelt zich een tweegesprek, dat Sutasoma zó meesterlijk weet te leiden dat de menscheneter een vervloeking uitsprekt over een iegelijk die zulk een waarheidlievenden man als Sutasoma is, zou willen krenken. Nu acht de Bodhisattva den tijd gekomen om de kostelijke spreuken voor te dragen, die de kannibaal met steeds toenemende belangstelling en vertedering aanhoort, zoodat hij na 't einde der voordracht in verrukking Sutasoma vergunt vier gunstbewijzen te kiezen. De Bodhisattva draalt een poos en houdt een nieuwe strafrede, waardoor de kannibaal zich genoopt voelt te betuigen dat hij onwankelbaar alles wat van hem als gunstbewijs gevraagd wordt zal vervullen, al was het zijn eigen leven. Sutasoma, nu overtuigd van den ernstigen wil, des reeds halfbekeerden zondaars vraagt dan, ten eerste, dat zijn vriendschap met den wijzen leeraar bestendig moge wezen en hij hem honderd jaar lang in welstand moge aanschouwen. Toegestaan. De tweede wensch is dat de gevangen prins niet zullen worden opgegeten. Toegestaan. Ten derde wordt geëischt, dat de meer dan honderd¹ Kṣatriya's vrijgelaten werden. Ook hierin bewilligt de menscheneter zonder tegenstreven; doch als ten vierde van hem gevorderd wordt dat hij voortaan zich van menschenvleesch zou onthouden, verklaart hij zulks niet over zich te kunnen verkrijgen. Dat was te voorzien, doch kon den Bodhisattva niet storen in de volbrenging zijner menschenlievende taak. Op indrukwekkende wijze bracht hij den weerbarstige onder 't oog hoe hij plechtig verzekerd had alles te zullen geven wat gevraagd werd, zelfs zijn leven. Verder sprak hij zóó overtuigend dat hij allen tegen-

¹ Dit «meer dan honderd» in een vers, past niet bij het getal in proza. Zulke verschillen tusschen 't proza en de metrische gedeelten zijn niet zeldzaam.

stand overwon. Berouwvol en tranen stortende viel de nu getemde menscheneter hem te voet en verklaarde ook den vierden eisch toe te staan. Daarna legde hij, op aanmaning van Sutasoma, de gelofte af de Vijf Geboden te zullen betrachten.

De bekeering van den menscheneter was een ware wereldgebeurtenis: het gansche bosch weërgalmde van de juichkreten der aardgoden; de hoeders der windstreken gaven uiting aan hun groote vreugde, ja de geheele wereld was in blijde opschudding. Ook de boomgod bleef niet achter met «bravo» te roepen. Bij 't hooren van al dat gejuich bevroedden de gevangen prinsen dat Sutasoma den menscheneter bedwongen had en zij zelve bevrijd zouden worden. Zij werden in hun verwachting niet te leur gesteld. De Bodhisattva ging met zijn bekeerling naar de plek waar de Kṣatriya's aan den baniaanboom met het hoofd naar beneden vastgehecht waren. Na hen te hebben doen beloven dat zij geen weerwraak op Kalmāṣapāda zouden nemen, beval hij dezen de prinsen uit hun pijnlijken toestand te verlossen. Zoo geschiedde. Hoe de Bodhisattva zorg droeg dat de Kṣatriya's, die in zeven dagen geen voedsel genuttigd hadden, verkwikt werden, blijve hier korthedshalve onvermeld. Daarna zeide hij tot Kalmāṣapāda: «kom, vriend, laten wij nu naar uw rijk gaan!» Om begrijpelijke redenen was de banneling bevreesd voor de woede der vijandige bevolking, doch Sutasoma wist hem te beduiden dat hij wel middel zou vinden om hem in de heerschappij over Benares te herstellen, en anders, zoo dit niet gelukte, hem de helft van zijn eigen rijk af te staan. De bekeerde menscheneter zwichtte eindelijk voor den aandrang, waarna de Bodhisattva, van hem en de prinsen vergezeld, naar Benares trok. Overal onder weg werd de groote man, wien de roep van zijn heldhaftig bedrijf reeds vooruitgesneld was, met eerbewijzen ontvangen; de bestuursambtenaren stelden een leger te zijner beschikking en met dat groote gevolg bereikte hij Benares, waar de zoon van den menscheneter 't bewind voerde, en Kālahatthi nog legerbevelhebber was. Op 't bericht dat Sutasoma den menscheneter getemd had en met dezen in aantocht was, sloten de stedelingen de poorten en stonden met wapens in de hand gereed om den toegang te versperren. Sutasoma eischte in zijn naam dat de poort ontsloten werd. Hiervan werd bericht gegeven aan den regeerenden vorst, die onmiddellijk bevel gaf de poort te openen. Sutasoma trok de stad binnen, waar hij met verschuldigde eerbewijzen door den koning en Kālahatthi ontvangen werd. Na op den troon gezeteld de eerste koningin van Kalmāṣapāda, alsook alle ministers te hebben laten roepen, stelde hij Kālahatthi gerust omtrent het toekomstig gedrag van den bekeerden zondaar en droeg hem op dezen voortaan even trouw als voorheen te dienen, terwijl hij de eerste koningin herinnerde aan de taak

welke zij jegens haren wettigen gemaal te vervullen had. Hij besloot zijne rede met gepaste spreuken waarin deugdbetrachting verheerlijkt werd. Daarna lieten de heerschende jonge koning en de legerbevelhebber met trommelslag den stedelingen kond doen dat zij geen vrees behoeften te koesteren, daar hun gewezen koning op het pad der deugd was teruggebracht. Om kort te gaan, de bekeerde menscheneter werd in zijne heerschappij hersteld. Hij bewees den Bodhisattva en den meer dan honderd Kṣatriya's groote eer. Na een maand lang in Benares verwijld te hebben, vertrok Sutasoma met de meer dan honderd prinsen, die een uitnoodiging van de bewoners van Indapatta ontvangen hadden om hen met hun bezoek te vereeren, naar zijne residentie. Dáár nam de Bodhisattva van hen afscheid; hij verstrekte hun de noodige voertuigen en zij vertrokken met be-tuigingen van eerbied en omhelzingen, ieder naar zijn land. Sutasoma, gelukkig in 't midden der zijnen, herdacht met dankbaarheid den boomgod, aan wien hij zooveel verplicht was. Hij liet in de nabijheid van den ons bekenden banaanboom een grooten vijver graven en liet een dorp aanleggen waar hij een kolonie van veel huisgezinnen vestigde. Het werd een groot, bloeiend dorp, hetwelk omdat het gesticht was op de plaats waar Kalmāṣa-pāda getemd was, den naam ontving van Kālmāṣadāmyanigama (vlek waar Kalmāṣa getemd werd).

Dit met aanmerkelijke bekorting medegedeelde verhaal heeft, zooals men zal opgemerkt hebben, de hoofdtrekken gemeen met de redactie in Jātakamālā en Bhadrakalpāvadāna; in 't gedeelte waar Sutasoma handelend optreedt, is de overeenkomst zelfs vrij groot; ettelijke verzen, — die gewoonlijk de oudste bestanddeelen uitmaken — zijn onmiskenbaar slechts onwezenlijk verschillende varianten. Toch blijkt het duidelijk genoeg dat de bewerker van de stof in 't Pāli-Jātaka uit een andere bron geput heeft dan die den grondslag vormde van 't verhaal, zooals wij dit in Jātakamālā en Bhadrakalpāvadāna aantreffen. Vooreerst is de motiveering van Kalmāṣapāda's belustheid op menschenvleesch volstrekt in strijd met de motiveering in de Sanskrit-redacties, welke, zooals ik later zal trachten aan te toonen veel oorspronkelijker is. Blijkbaar is de voorstelling in de Pālilezing nauw verwant, schoon niet identisch, met het vertelsel in de drie boven medegedeelde brahmanistische redacties. Er moeten dus buddhistische bronnen bestaan hebben waarin de geschiedenis van den koning en zijn kok waren opgenomen. Hoe is het nu te verklaren dat onder de bronnen die aan de ons bekende redacties ten grondslag liggen, sommige de geschiedenis met den kok wèl hebben, andere daarentegen ze niet kennen? Ik stel mij den loop van zaken aldus voor. Toen men de oorspronkelijke motiveering niet meer begreep, gevoelde een verteller behoefte om die

onbegrijpelijke belustheid in menschenvleesch te verklaren, want zelfs sprookjesvertellers motiveeren gaarne ongewone verschijnselen. Hij bedacht een geschiedenis. Zijn vinding viel in den smaak, verbreidde zich en kwam zoo in een vorm der sage, waaraan de verzonnen motiveering oorspronkelijk vreemd was. Hoewel onoorspronkelijk, moet het toch betrekkelijk oud zijn, want anders is het moeielijk te verklaren hoe het zijn weg heeft gevonden zoowel in buddhistische als in brahmanistische redacties, en wel met belangrijke variaties; voor 't ontstaan hiervan is toch ook tijd noodig. Een tweede verschil tusschen 't stuk in Pāli en de beide buddhistische Sanskritteksten is het, dat in 't eerste de geschiedenis van Kalmāṣapāda zoo onevenredig veel plaats inneemt. Gedeeltelijk is dit misschien te wijten aan de neiging van den bewerker van 't prozaïsch gedeelte om door een behagelijke breedte van voorstelling den smaak zijner hoorders te streelen, maar zakelijk heeft hij zich zonder twijfel gehouden aan hetgeen hij in zijn bron vond. De geschiedenis van Kalmāṣapāda was blijkbaar zeer populair, zoodat er zeker een menigte lezingen van in omloop waren. In sommige waren trekken weggelaten, naar den smaak der vertellers of onopzettelijk; andere werden verrijkt of bedorven door toevoegsels. Te oordeelen naar de brahmanistische lezing, bestonden er verhalen, waarin het slotbedrijf van Saudāsa's kannibalenloopbaan slechts kort verteld wordt, en van Sutasoma niet gerept wordt. Toch moet Sutasoma reeds in de oudste vormen der sage, voorgekomen zijn; zelfs in de natuurmythe kan hij niet gemist worden. In de brahmanistische redacties is hij door Vasiṣṭha verdrongen, zonder m.i. geldige reden. In zooverre is de vorm van 't verhaal in de brahmaansche bronnen jonger dan in de buddhistische, waaruit echter geenszins volgt dat de rol van Sutasoma als Bodhisattva en temmer van den menscheneter oud is. Neen, m.i., is een oud verhaal waarin Saudāsa zekeren prins Sutasoma pakt en na eenigen tijd weer loslaat, gebruikt als stramien om er een stichtelijk verhaal op te borduren. De samenkomst met den brahmaan kan aan een andere vertelling ontleend, of wel verzonnen wezen.

Een ten deele aanmerkelijk afwijkende behandeling heeft de stof der legende ondergaan in 't Jayaddisa-Jātaka, waarvan mij twee lezingen bekend zijn. De uitvoerigste van deze is vervat in Jātaka n°. 513, de andere in Cariyā-Piṭaka. Deze laatste is uitermate beknopt en blijkbaar niets anders dan een gebrekkige samenvatting in niet meer dan elf strofen van een uitvoeriger Jātaka; geenszins echter van n°. 513.

«Er was oudtijds», zoo begint eerstgenoemd Jātaka, «in 't koninkrijk Kampilla, in de stad Noordelijk Pañcāla, een koning Pañcāla geheeten.» Deze aanhef veraadt bij den bewerker van 't stuk, stellig een Singhalees,

volkomen onbekendheid met feiten die in Voor-Indië jan en alleman beter wist, nl. dat Pañcāla de naam is van een land en niet van een stad; evenmin is het een mansnaam. Kampilla, Skr. Kāmpilya, is de naam eener stad in Pañcālaland. De maker van 't uittreksel in Cariyā-Piṭaka begaat die fouten niet: hij zegt dat in 't koninkrijk Pañcāla, in de stad Kappilā, een deugdzaam vorst Jayaddisa leefde. Dit is een voldoende bewijs dat hij een andere lezing, en wel een oudere, gevolgd heeft.

Onmiddellijk na den aanhef volgt in de proza-bewerking een sprookjesachtig vertelsel waarvan de korte inhoud is als volgt:

De voornaamste koningin werd zwanger en baarde een zoon. Een mededingster van haar, door afgunst bewogen, nam zich voor 't kind te verslinden en werd eene Yakṣiṇī, een booze vrouwelijke geest die kleine kinderen roofde en opeet. In een onbewaakt oogenblik slaagde zij in haar gruwelijk opzet en verslond het kind voor de oogen der moeder. Hetzelfde feit herhaalde zich, toen de koningin wederom van een zoon bevallen was, doch een derden keer werd de Yakṣiṇī door op 't angstgeschreeuw toegesnelde gewapenden in haar voornemen gestoord, maar het gelukte haar toch het pasgeboren kind te ontvoeren. De zuigeling zette het mondje aan hare borst, waardoor zij moederlijke genegenheid voelde ontwaken, het wicht spaarde en verzorgde. Toen hij opgegroeid was, voedde zij hem met menschen vleesch; hij wist niet beter of de Yakṣiṇī was zijn eigen moeder. Zij gaf hem een onzichtbaar makenden wortel, met behulp waarvan hij ongehinderd zich aan 't menscheneten kon te goed doen. Niet lang daarna stierf de Yakṣiṇī. Inmiddels kreeg de koningin voor de vierde maal een zoon die, nu de Yakṣiṇī dood was, ongedeerd bleef. Daar hij geboren werd nadat de vijandige Yakṣiṇī overwonnen was, gaf men hem den naam van prins Jayaddisa¹. Nadat hij den geschikten leeftijd bereikt had, werd hij koning. Toen werd de Bodhisattva bij de voornaamste gemalin van dezen Jayaddisa geboren. Hij ontving den naam van Alīnasattu en werd op den geschikten leeftijd onderkoning.

Hier dienen wij een oogenblik stil te staan, om op te merken dat het sprookje in Cariyā-Piṭaka geheel ontbreekt. Waarschijnlijk heeft de verzenmaker, de grootst mogelijke beknoptheid willende betrachten, het ter zijde gelaten, want anders blijft een uitdrukking die wij later zullen aantreffen, geheel onverklaarbaar. Intusschen schijnt 's mans bron toch eenigszins afwijkend te zijn geweest. Ten bewijze strekke dat bij hem alīnasatta, d. i. flink van karakter, een gewoon adjectief is, en niet een eigennaam. In 't vers, dat den Bodhisattva zelve in den mond wordt gelegd, lezen wij:

¹ D. i. «den vijand overwinnende».

«Van dien koning (Jayaddisa) ben ik de zoon, gehoorzaam aan de Wet, van zeer zedelijk gedrag, flink van karakter (alīnasatta), deugdzaam.» Zonderling is de andere vorm Alīnasattu, alsof 't woord een u-stam is, terwijl verder op, st. 95 Alīnasatto, de Nom. sg. m. van een a-stam is; ook Alīnasatte in st. 81¹ kan slechts van een stam op *a* komen. Alleen in st. 71 duikt weêr een Alīnasattum op. Hoe is die zonderlinge *u* te verklaren? Dat is moeielijk met zekerheid uit te maken. In enkele Prākṛts is de uitgang *u* in bovenbedoeld geval zeer gewoon, maar aan 't Pāli vreemd. Heeft soms een lezing bestaan in Prākṛt, welke men gedachteloos heeft nageschreven? Er komen meer eigenaardige vormen in 't metrisch gedeelte voor; o. a. een Infinitief khādītāye st. 92. Iets bevreemdends in beide lezingen is het, dat het Jātaka niet genoemd is naar den held, den Bodhisattva, maar naar diens vader. Verdere gissingen zullen we laten rusten om den draad van 't verhaal weder op te vatten.

Eenigen tijd nadat Jayaddisa den troon bestegen had, werd de pleegzoon der Yakṣiṇī, na door onachtzaamheid den onzichtbaar makenden wortel verloren te hebben, betrapt, terwijl hij op een kerkhof menschevleesch at. Pogingen om hem te vatten mislukten: hij wist te ontsnappen, doch begreep sterk bevolkte streken te moeten vermijden, zoodat hij naar een groot bosch vluchtte, waar hij aan den voet van een baniaanboom zijn leger opsloeg, steeds voortgaande met menschen die hun weg door 't bosch namen te overvallen en te verslinden. Op zekeren dag nam een brahmaansche handelaar met zijn karavaan en de door hem gehuurde boschwachters zijn weg langs de plaats waar de menscheneter zich bevond. Met luid geschreeuw sprong deze te voorschijn, de menschen vielen verschrikt ter aarde, en hij maakte zich meester van den brahmaan, doch de boschwachters, van den schrik bekomen, vervolgden hem, waarbij hij vluchtende zich aan een paal bezeerde, zoodat hij zijn prooi weder losliet en aan den voet van den baniaanboom nederviel.

Het hier beschreven voorval komt, zooals men zich herinneren zal, ook voor in 't Mahā-Sutasomajātaka, en dient daar als motiveering van de gelofte des kannibaals aan den boomgod om een menschenoffer te brengen. Hier is het een volstrekt overbodig toevoegsel, een episode buiten eenig verband met het hoofdverhaal. Ze ontbreekt dan ook in Cariyā-Piṭaka, waar onmiddellijk na de boven aangehaalde strofe de Bodhisattva zegt: «Mijn vader, eens op de jacht gegaan, kwam in tegenwoordigheid van een menscheneter. Deze greep mijn vader (met de woorden): «Gij dient mij tot voedsel; verwijder u niet!»» Uitvoeriger wordt dit verteld in de andere lezing, en wel in hoofdzaak als volgt.

¹ De *ā* is foutief en tegen de maat.

Op den zevenden dag na voormeld voorval toog koning Jayaddisa ter jacht. Nauwelijks was hij de stad uitgetreden of hij zag een brahmaan uit Takṣaṣilā, Nanda geheeten, aankomen, die vier honderd goudstukken waarde strofen aanbood. De koning zeide: «Ik zal die aanhooren, wanneer ik terug ben gekomen¹.» Met liet hij aan den brahmaan huisvesting verleen, en ging ter jacht. Bij 't vervolgen van een gazel raakte hij van zijn gevolg af. Eerst op grooten afstand haalde hij de gazel in. Na 't dier gedood te hebben, zette hij zich neder om uit te rusten op 't gras. Daar zag hem een kannibaal, die op hem afkwam, vroeg wie hij was en dreigde hem te willen opeten. De koning wien de schrik in de beenen sloeg, gaf hem het bescheid: «Ik ben de koning van Pañcāla die uitgegaan ben om te jagen. Mijn naam is Jayaddisa, van wien gij wel zult gehoord hebben. Neem deze gazel tot voedsel en laat mij vrij.» De menscheneter in Yakṣagedaante voerde hem grimmig te gemoet: «Ik zal eerst u opeten en dan de gazel.» Toen dacht de koning aan den brahmaan Nanda en verzocht dat hij in de gelegenheid gesteld zou worden een afspraak die hij met den brahmaan gemaakt had te houden. Hij beloofde den volgenden morgen te zullen terugkomen. De Yakṣa stond het verzoek toe en liet hem gaan.

In Cariyā-Piṭaka wordt die ontmoeting met den kannibaal aldus verteld: «Op 't hooren van die woorden werd mijn vader bevreesd en sidderde van angst; de schrik sloeg hem in de beenen bij 't zien van den menscheneter. «Neem de gazel²», sprak hij, «en laat mij vrij.» Na beloofd te hebben te zullen terugkomen na den brahmaan geld gegeven te hebben, nam mijn vader afscheid van mij. «Aanvaard de heerschappij, mijn zoon! wees niet nalatig³; ik heb met den menscheneter afgesproken⁴ dat ik weer terug zou komen.»»

Het behoeft niet gezegd te worden dat de twee in vertaling aangehaalde strofen een uiterst onbeholpen uittreksel bevatten, in erbarmelijken stijl. Van de vier strofen wordt met geen woord gerept, hoewel de vermelding daarvan voor 't recht verstand van 't verhaal noodig is. Uitvoeriger en duidelijker is de prozatekst.

Nadat de koning, met belofte om terug te zullen komen, ontslagen was, zocht hij zijn troep weder op, toog daarvan vergezeld naar zijne stad, liet den brahmaan roepen, hoorde van hem de vier strofen die hij met dui-

¹ Lees «nivattitvā supissāmīti» voor «nivattitvā «supissāmīti.»

² Lees migam voor migavam.

³ De woorden puram idam hangen in de lucht en zijn daarom onvertaalbaar.

⁴ Kata, Skr. kṛta, beteekent hier «afgesproken». Hiervan komt katikā, dat Childers niet begrepen heeft en foutief kathikā spelt. Een Prakṛtvorm kaṭa is in 't Skr. opgenomen, in de beteekenis van kriyākāra.

zend goudstukken beloonde en liet den man op een rijtuig naar Takṣaṣilā terug brengen. Daarop richtte hij het woord tot den kroonprins, den Bodhisattva Alinasattu¹, en zei ongeveer 't volgende: «Laat u nog heden tot koning wijden, en betracht gerechtigheid jegens de uwen en jegens vreemden. Moge in uw rijk geen onrecht geschieden! Ik ga² naar den menscheneter.» De zoon begreep niet hoe de koning tot dat besluit gekomen was; immers hij had zich aan geen overtreding jegens zijn vader schuldig gemaakt. Na een nadere verklaring neemt hij op zich in plaats van zijn vader naar den kannibaal te gaan. Doch de koning wil daar niet van hooren. «Het zou voor mij erger dan de dood zijn», zegt hij, «wanneer Kalmāṣapāda³ na u gekookt te hebben, u aan een spit geregen gewelddadig verslond.» De zoon bleef aandringen en eindelijk gaf de vader toe. Na van zijn ouders afscheid genomen te hebben, begeeft de prins, door zijn vader ingelicht omtrent den weg dien hij te nemen heeft, zich onvervaard naar de verblijfplaats van den Yakṣa, terwijl zijne treurende verwanten hem nastaren en hun zegenbede⁴ op reis medegeven. Bij den onmensch gekomen, maakt hij op dezen, die dadelijk gezien heeft dat de prins wegens de gelijkenis op den koning diens zoon is, door zijn onverschrokkenheid zulk een indruk dat hij, geheel vertederd, den gevangene vrij laat, en zelfs een vloek uitspreekt over een ieder die iemand, zoo trouw aan 't gegeven woord, zou verslinden. «Ga, groote man!» met deze woorden liet hij den Bodhisattva gaan. Deze onderrichtte den tam geworden menscheneter in de Vijf Geboden. Verder maakte hij uit zekere kenmerken op dat de bekeerling geen echte Yakṣa was, maar een mensch, en terstond bevroedde hij dat het niemand anders was dan de oudste broeder zijns vaders. Hij deelt zijne ontdekking aan den gewezen menscheneter mede, en als deze zulks niet wil gelooven, overreedt hij hem mede te gaan naar een wijzen heremiet. De wijze man bevestigt de waarheid van 's prinsen bewering, waarop de nu als oom herkende Yakṣa bij den heremiet de gelofte van geestelijk leven van Rṣi aflegt. De prins keert huiswaarts, wordt door de bevolking met vreugde ingehaald en vertelt den ouden koning zijn wedervaren, waarna deze met groot gevolg zich naar den heremiet begeeft en van dezen verneemt hoe zijn oudste broeder een menscheneter geworden is; hij biedt dezen de heerschappij aan met de woorden: «Kom, broer, oefen 't konink-

¹ Een var. l. heeft Adīnasattu, waarin sattū, d. i. Skr. çatru, evenmin zin heeft als in Alinasattu.

² Lees ānte, d. i. Skr. nyante, voor 't verkeerd gelezen āatte.

³ Hier voor 't eerst met name genoemd.

⁴ Over deze zegenbede, waarvan de toon door en door onbuddhistisch is, zal men in 't Aanhangsel 't een en ander opgemerkt vinden.

lijk gezag uit.» De gewezen menscheneter, nu asceet geworden, weigert en wil ook niet bij zijn broeder komen wonen. De vorst liet nu in de nabijheid der kluizenarij van den heremiet en Kalmāṣapāda een grooten vijver aanleggen, schonk landerijen en stichtte een dorp met een welvarende bevolking en duizend huisgezinnen, ten behoeve van 't levensonderhoud der heremieten. Dat dorp is geworden Culla-Kammāsadammanigamo, d. i. Klein Vlek waar Kalmāṣa getemd werd, terwijl de plaats waar de menscheneter door Sutasoma getemd is geworden, Groot-Kammāsadamma genaamd wordt.

In Cariyā-Piṭaka vertelt de Bodhisattva zelve, heel in 't kort, dat hij, na van zijne ouders afscheid genomen te hebben, als plaatsvervanger van zijn vader, ongewapend naar den menscheneter toegaat, en om zich niet te bezondigen aan vijandigheid hem vriendelijk toespreekt, zeggende: «Maak het vuur aan, ik zal mij uit den boom nederwerpen en als 't geschikte oogenblik daar is, eet mij dan op, grootvader!» Zoo heb ik om de zedelijke voorschriften te volgen mijn leven niet geacht. En ik wijdde hem die altoos zich aan levende wezens vergrepen had, tot monnik.

In deze weinige regels komt meer dan één vreemde uitdrukking voor. Het allerzonderlingst is 't woord «grootvader», pitāmaha in plaats van «oom». Heeft de schrijver het Pāliwoord voor «oom», peteyya, Skr. pitṛyā, verward met dat voor grootvader? Dat is niet uit te maken. Vreemd is ook de zinsnede «ik zal mij uit den boom nederwerpen». ¹ Vermoedelijk is er in den tekst waarvan de verzenmaker een uittreksel samengelapt heeft, sprake geweest van 't feit dat de gevangene aan een spits gemaakten boomtop, bij wijze van spit, geregen was. ² Hoe het zij, de voorstelling in Mahā-Sutasoma-Jātaka is eenigszins anders.

Uit de vermelding van twee plaatsen die naar Kalmāṣapāda zouden genoemd zijn, blijkt de stompzinnigheid van den bewerker van Jāt. 513; hij is niet tot het besef gekomen dat Jayaddisa-J. en Mahā-Sutasoma-J. twee vormen van één en hetzelfde verhaal zijn. Om nu te verklaren hoe in beide Jātaka's van een plaats waar Kalmāṣapāda getemd is geworden sprake kan wezen, verzint hij een onderscheid tusschen Klein- en Groot-K.

De redactie van 't Sutasoma-Jātaka in Cariyā-Piṭaka geeft geen aanleiding tot opmerkingen. Ook omtrent het Oudjavaansche romantisch heldendicht zal ik hier niet uitweiden. Alleen wil ik opmerken dat de dichter nog andere bronnen, natuurlijk Noord-buddhistische, dan die wij kennen, moet gehad hebben, want behalve de namen Saudāsa en Kalmāṣapāda

¹ Ook de andere redactie van Jayaddisa—J. (str. 88) heeft rukkhassa vā te papa-tāmi aggā, d. i. «ik zal mij uit den top van den boom nederwerpen».

² Vgl. Jāt. V, 27, str. 76 de woorden hita rukkhasūle.

heeft de menscheneter nog andere, o. a. Sūciloma, die de Javaansche dichter niet kan verzonnen hebben.

In 't begin van mijne mededeeling heb ik reeds te kennen gegeven dat de geschiedenis van Kālmāṣapāda zich ontwikkeld heeft uit een ouden natuurmythe. Ik zal nu trachten mijne meening met bewijzen te staven.

Aangenomen dat onder alle ons bekende redacties die in Jātakamālā in 't algemeen de oudste trekken van een algemeen verbreid volksverhaal bewaard heeft, daargelaten de omwerking hiervan tot een stichtelijke legende, kan men den inhoud van den natuurmythe in deze woorden samenvatten: Kālmāṣapāda grijpt Sutasoma, maar laat hem na eenigen tijd weêr los. De hoofdmomenten van 't als een gebeurtenis voorgestelde natuurverschijnsel zijn het grijpen en de loslating. «Grep» is in 't Sanskrit graha; «loslating» mokṣa. Maar graha is de vaste technische term voor 't begin eener eclips; mokṣa die van 't einde er van. De twee hoofdpersonen zijn Kālmāṣapāda of Kālmāṣa en Sutasoma. Kālmāṣapāda is dubbelzinnig, in overeenstemming met de eigenaardigheid van natuurmythen, dat ze meestal, om niet te zeggen altoos, een soort raadseltje zijn en daarom in eene dubbelzinnige taal gehuld. De eigenlijk bedoelde zin van Kālmāṣapāda schemert duidelijk genoeg door: het beteekent «Zwartstralig», want pāda is zoowel «straal» als «voet». In een tijd toen men den zin van den mythe niet meer begreep, heeft een verteller het platweg opgevat als «zwartvoetig», en ter verklaring een vertelseltje bedacht, zooals wij in de lezing van Rāmāyaṇa en Viṣṇupurāṇa gevonden hebben. In de meeste redacties wordt het woord in 't geheel niet verklaard. Strikt genomen past de naam op de eclips zelve, maar evenals anders in 't Skr. tamas, duisternis, eclips, ook op Rāhu, den bewerker der eclips, anders gezegd: de verpersoonlijkte eclips, wordt toegepast, zoo ook Kālmāṣapāda. Het korte kal māṣa is eenvoudig een synoniem van tamas. Sutasoma is een weinig verholde naam voor Soma, de maan. De voorvoeging van suta, waardoor de samenstelling op 't eerste gezicht beteekent «geperste Soma» of wel «geboren maan», dient alleen om de bedoeling niet al te duidelijk te doen uitkomen. De herinnering aan de eigenlijk bedoelde beteekenis is nog lang bewaard gebleven, nadat uit den mythe reeds een volksvertelling geworden was. Uit talloze voorbeelden in de Indische litteratuur blijkt dat de bewerkers van vertellingen nog zeer wel den zin van een mythe begrepen en op verschillende wijzen, in vergelijkingen en anderszins toespelingen invlochten, die voor een goed verstaander duidelijk genoeg waren. Doch hoe langer hoe meer werden de mythische trekken, zelfs wanneer in de verhalen toespelingen en niet onmiddellijk verstaanbare aanduidingen overgeleverd waren, niet meer begrepen. In de legende van Kālmāṣapāda zijn zulke toespe-

lingen en aanduidingen nog talrijk genoeg. Zeer duidelijk herkent men die in Jātakamālā, waar gezegd wordt dat het kind liefelijk van voorkomen was als de maan, en opgroeiende dagelijks toenam in glanzende schoonheid gelijk de wassende maan. Niet minder duidelijk is de woordspeling op de twee beteekenissen van 't woord kalā. Of de dichter zelve zich wel bewust was dat de Sutasoma-legende niets anders was dan een stichtelijk verhaal ontstaan uit de omwerking van een ouden natuurplegenda, is moeilijk uit te maken. Er is echter geen twijfel aan dat hij getrouwelijk weergaf wat in oudere bronnen overgeleverd was.

Terwijl in Jātakamālā slechts een tip van den sluier wordt opgelicht, wordt in 't Jayaddisa-Jātaka het geheel volledig onthuld ¹ in de strofe welke de bekeerde menscheneter tot den prins richt:

Cando yathā Rāhumukhā pamutto
virocate pannarase va bhānumā,
evaṃ tuvaṃ porisādā pamutto
viroca Kampilla mahānubhāva.

D. i. «Gelijk de maan, uit den muil van Rāhu verlost, glanzend ² straalt op den 15^{den} (der maand), schitter zoo ook Gij, van den menscheneter verlost, vorst van Kampilla, grootmachtige ³.»

Duidelijker kan het niet. Ook in 't Mahābhārata ⁴ zijn bij overlevering strofen bewaard gebleven, waar op de gewone manier het eigenlijke feit in de vergelijking schuilt, en bij misverstand op Kalmāṣapāda wordt toegepast, wat op de maan betrekking heeft. De strofen luiden aldus:

Sa hi dvādaça varṣāṇi Vasiṣṭhasyaiva tejasā
grasta āsīd graheṇeva parvakāle divākarah.
Rakṣasā vipramukto 'tha sa nṛpas tad vanaṃ mahat
tejasā rañjayāmāsa sandhyābhram iva bhāskarah.

D. i. «Hij dan (Kalmāṣapāda) was twaalf jaar lang door den glans van Vasiṣṭha verslonden als de zon ten tijde van den knoop door een eclips. Daarna, verlost van den reus, verlichtte de vorst dat groote woud met zijn glans als de zon een wolk in schemertijd.»

Hier is de overlevering vervalscht geworden, al of niet opzettelijk, om de verzen in overeenstemming te brengen met de geheel gewijzigde voorstelling van Kalmāṣapāda's geschiedenis. De omwerker heeft een ontwijfel-

¹ Jāt. V, 84.

² De snuggere scholiast verklaart bhānumā als zon, alsof een zonsverduistering bij volle maan kan voorkomen!

³ Mahānubhāva is een epitheton dat herhaaldelijk op zon en maan wordt toegepast, o. a. Mahāvastu I, 41; Saddharma-puṇḍarīka, p. 168.

⁴ Mbh. V, 177, 27 vg.

baar overgeleverde uitdrukking *grasta āsīd graheṇeva*, «verslonden als door een eclips», verbonden met *Vasiṣṭhasyaiva tejasā*, door den glans van *Vasiṣṭha*, en daardoor onzin geschreven, dewijl nooit gezegd kon worden dat iets door glans verslonden wordt, terwijl *grasta* juist de vaste uitdrukking is voor «verslonden» door *Rāhu*, en *grāsa* voor de plaats hebbende verduistering. Daargelaten dat men niet kan spreken van «verslonden door den glans» van wien of van wat ook, kan de verduisterde zon dan eerst weer stralen, wanneer ze buiten dien glans komt. Men zou misschien kunnen vragen of men niet, wanneer men de uitdrukking *tejas* «glans» als «licht» opvat, *Vasiṣṭha* als den eigenlijken verduisteraar, onderdrukker, temmer van de verduisterde zon kan beschouwen. Doch dit past reeds daarom niet omdat bij een zonsverduistering de zon de onderliggende partij is, terwijl *Kalmāṣapāda* juist de geweldenaar is. Wat *Vasiṣṭha* betreft zou ik meenen dat zijn optreden in 't verhaal van jongere vinding is, waartoe men aanleiding vond in den naam *Saudāsa*, want in den Veda is *Vasiṣṭha* de priester van *Sudās*. Doch *Sudās* is niet hetzelfde als het daarvan afgeleide patronymicum *Saudāsa*. Kortom, m.i. is de legende van *Kalmāṣapāda* en *Sutasoma* uitsluitend van toepassing op een maaneclips, en niet op een zoneclips. De proef op de som van mijn betoog ligt opgesloten in de motiveering van 't kannibalisme van *Saudāsa* in *Jātakamālā* en *Bhadrakalpāvadāna*: hij was wat men in hedendaagsch medisch jargon noemt: erfelijk belast; hij was de zoon van een leeuw. «Leeuwinnezoon», is overgezet in 't Sanskrit, *Saimhikeya*. Maar *Saimhikeya* is een welbekende naam van *Rāhu*, als wiens moeder *Siṃhikā* te boek staat.

Alvorens te eindigen wil ik nog de aandacht vestigen op een aardig vers waarvan de eigenlijke zin moeielijk te ontraadselen is. Ik bedoel str. 75 van *Sutasoma-Jātaka* in *Jātakamālā*, reeds vroeger (blz. 132) door mij aangehaald, waar van de verlorene honderd prinsen gezegd wordt:

«Zij straalden (*a.l.* prijkten) bij den aanblik van *Sutasoma*, gelijk waterleliegroepen die door de stralen der maan beschenen zich openen.»

De waterlelies van de soort die in 't Skr. *kumuda* heeten, openen hun kelken als de maan opkomt en sluiten die als ze ondergaat, en evenzoo bij een maansverduistering. Ook hier zijn de *kumuda*'s 't eigenlijke onderwerp der handeling en de prinsen 't schijnbare. Dit is een nieuw voorbeeld hoe de Indische mythendichters zorg hebben gedragen dat in de mythen zelden de sleutel tot ontraadseling ligt opgesloten.

AANHANGSEL.

De zegenbede waarvan boven blz. 144 sprake was, luidt in haar geheel aldus:

Somo ca rājā Varuṇo ca rājā,
Pajāpati Candimā Sūriyo ca,
etehi gutto purisādakamhā
anuññāto sotthi paccehi tāta.

D. i. «Koning Soma en koning Varuṇa; Prajāpati (de Vader der wereld), de Maan en de Zon, kom door dezen beschermd in welzijn terug van den menscheneter, met diens vergunning, lieveling!»

Zoo spreekt de vader. Daarna uit de moeder hare bede:

Yaṃ Daṇḍakāraññagatassa mātā
Rāmass'akā sotthayanam¹ sugattā,
tan te ahaṃ sotthayanam¹ karomi
(etena saccena sarantu devā)²
anuññāto sotthi paccehi putta.

D. i. «De heilbede welke de moeder, de schoone, van Rāma, toen hij naar 't Daṇḍakāwoud gegaan was, voor hem deed, doe ik voor u; kom in welzijn terug, na vergunning (daartoe) gekregen te hebben, zoon!»

Nu is het de beurt van den broeder:

Āvī raho pi³ manopadosaṃ
nāhaṃ sare jātum Alīnasatte,⁴
etena saccena sarantu devā,
anuññāto sotthi paccehi bhātā.

D. i. «Ik herinner mij noch in 't openbaar noch in 't geheim ooit eenige vijandige gezindheid in Alīnasatta. Door dit waarachtig woord mogen de goden (aan u) denken. Kom in welzijn terug, na vergunning (daartoe) gekregen te hebben, broeder.»

Eindelijk spreekt de gade:

Yasmā ca me anadhimano si sāmi,
na cāpi me manasā appiyo si,
etena saccena sarantu devā,
anuññāto sotthi paccehi sāmi.

¹ Zoo leze men voor sotthānam, dat wel de gewone Palivorm is, beantwoordende aan Skr. avastyayanam, maar onmogelijk in 't vers. Er zijn, zooals ik reeds opgemerkt heb, meer vormen in 't stuk die afwijken van de gewone.

² Deze regel is ingelapt, waardoor het vereischte getal pāda's der strofe overschreden en de samenhang verbroken wordt. De woorden beteekenen: «door dit waarachtige woord mogen de goden herdenken».

³ Tegen de maat; lees vāpi.

⁴ Foutief in den gedrukten tekst Ā°.

D. i. «Dewijl gij mij niet ongenegen¹ zijt, heer gemaal, en ik u van harte liefheb, mogen door dit waarachtige woord de goden (aan u) denken. Kom in welstand terug, na vergunning (daartoe) gekregen te hebben, mijn heer gemaal!»

Niet alleen de inhoud van 't Svastyayana, ook de geheele toon van 't gedicht is in strijd met alles wat buddhistisch is. Wel is waar genieten eenige goden van 't Indische Pantheon een zekere mate van vereering; Indra en Brahma hebben zich jegens den Buddha zeer verdienstelijk gemaakt en dat wordt in de kanonieke boeken dan ook erkend, maar koning Soma en koning Varuṇa zijn voor de Buddhisten nulliteiten². Het is ook aan geen redelijken twijfel onderhevig dat de aangehaalde strofen, behoudens misschien onbeduidende wijzigingen, geheel en al ontleend zijn aan een brahmanistische redactie van 't verhaal, natuurlijk op 't vaste land in omloop. De scholiast, zeker wel een Singhalees, geeft blijk van verregaande onwetendheid bij de verklaring van de tweede strofe. In zijn commentaar zegt hij woordelijk: «Iemand, naar verluidt, in Benares woonachtig, met name Rāma, iemand die zijne moeder onderhield, voor zijne ouders zorgde, ging om handel te drijven naar de stad Kumbhavatī in 't gebied van den koning Daṇḍakin, en toen het geheele koninkrijk door negenderlei regens ten gronde gericht werd, dacht hij aan de deugd zijner ouders. Daarna brachten de godheden hem door de kracht van zijne plichtsbetrachting dat hij zijne moeder oppaste terug bij zijne moeder.» Deze nieuwe kijk op de verdiensten van Rāma is zeer verrassend, maar tevens moeielijk te verklaren hoe de scholiast zoo ver van de waarheid kan afdwalen, want hij moet toch het Dasaratha-Jātaka³ gekend hebben, waar Rāma te recht de zoon van koning Daśaratha heet. Wel is waar is dat Jātaka een verhaspeling der geschiedenis van Rāma; o. a. heet daarin Sītā Rāma's zuster, die hem in de ballingschap vergezelde. Het spreekt van zelf dat een balling door zijne vrouw gevolgd wordt en niet door een zuster. Men herkent in die dwaze verandering licht de hand van monniken, welke het ongepast vonden dat iemand die als kluizenaar leeft, gelijk Rāma, zijne gade bij zich heeft. Nog dwazer is het dat diezelfde zuster door Rāma, nadat hij in zijn rijk, *nota bene* Benares genoemd, is teruggekeerd, tot eerste gemalin verheven wordt.

De huwelijksstrouw en volgzaamheid van Sītā was in Indië spreekwoordelijk, ook bij Buddhisten. Ten bewijze strekke een plaats in 't Vessantara-

¹ Lezing en vertaling niet geheel zeker. Ik vermoed dat men lezen moet *adhimano*.

² Ten minste voor de oud-Buddhisten. In 't Mahāyānistisch stelsel gaat Varuṇa schuil onder de voorstelling van Amitābha.

³ No. 461.

Jātaka. Ik bedoel de strofe¹ welke Madri, die haren echtgenoot in zijn ballingschap vergezelt, uitspreekt:

Avaruddhass' ahaṃ bhariyā rājaputtassa sirīmato,
tañ cāhaṃ nātimaññāmi Rāmaṃ Sitā v'anubbatā.

D. i. «Ik ben de vrouw van een verbannen doorluchtigen koningszoon en jegens hem ben ik onderdanig gelijk Sitā, de getrouwe, jegens Rāma.»

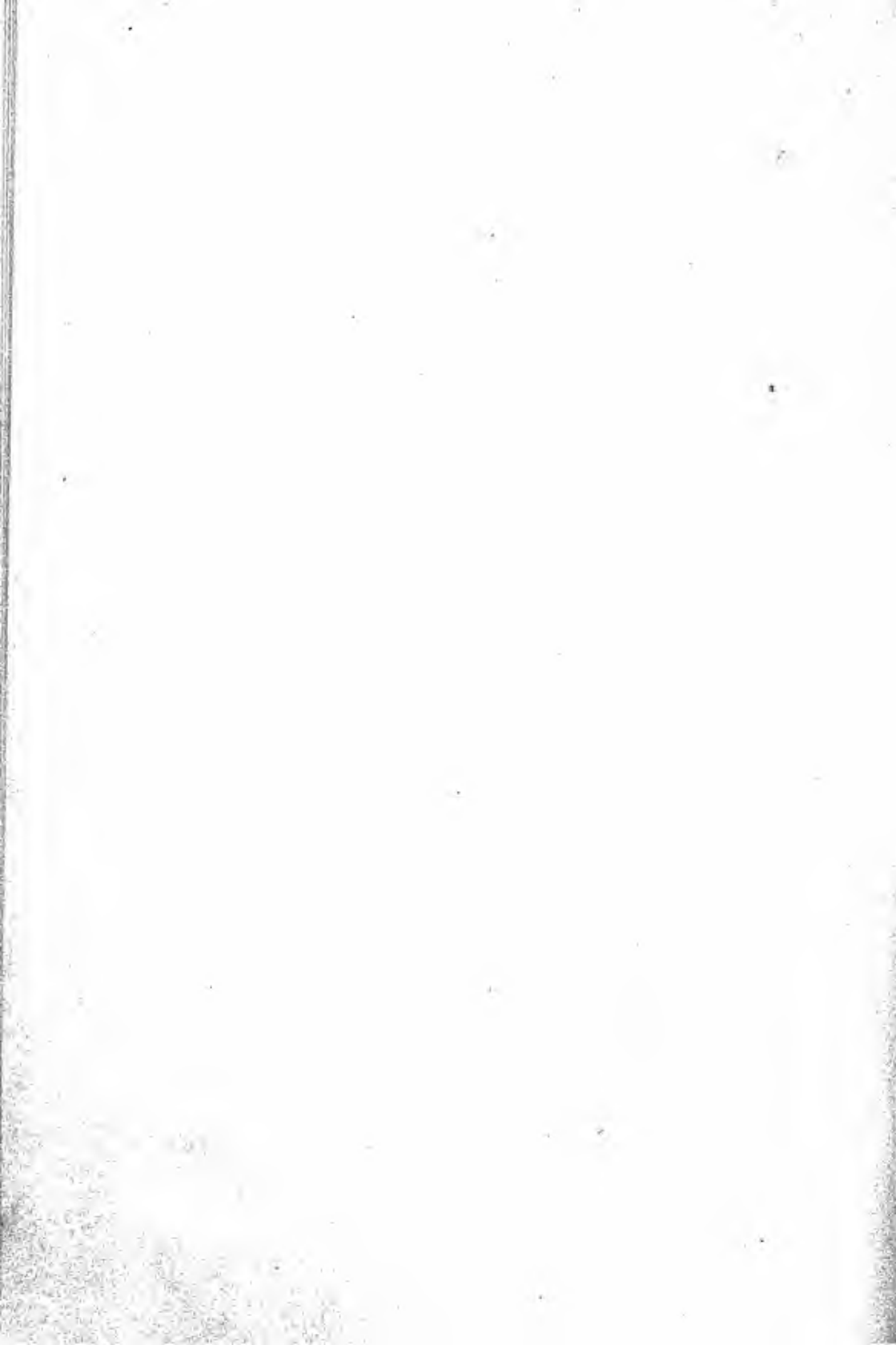
De scholiast heeft door eenige averechtsche toevoegselen in zijn commentaar den duidelijken zin verdraaid waar hij zegt: «Gelijk den zoon van Daçaratha, Rāma, zijne jongste zuster Sitā, na zijne voornaamste gemalin geworden te zijn, hem getrouw, haren gemaal als god beschouwende, ijverig diende, zoo ook dien ik Vessantara.» Het is niet noodig de ongerijmdheden in 's mans commentaar aan te toonen.

Er is in 't Vessantara-Jātaka nog een merkwaardige plaats, die in verband staat met het Rāmāyaṇa. Het gedicht² waarin de schoonvader van Madri haar de ongemakken en gevaren, waaraan men in 't woud is blootgesteld, schildert, klinken als een variant van 't schoone lied, waarin Rāma Sitā hetzelfde voorhoudt³; alleen is dit laatste met zijn telkens herhaald referein meer in den volkstoon. Hoe deze onmiskenbare overeenstemming te verklaren? Aan rechtstreeksche overneming van de eene of andere zijde valt niet te denken. Ik veronderstel dat volksliederen of balladen, door zangers voorgedragen, de grondstof hebben geleverd aan den dichter van ons Rāmāyaṇa, die met vaardigheid zoo veel en zoo weinig aan de overlevering veranderde als hem oorbaar leek voor de schepping van een volledig epos. Die oude liederen hebben, naar ik aanneem, reeds bestaan eeuwen vóór ons Rāmāyaṇa als samengesteld heldendicht het licht zag.

¹ Vessantara-J. VI, 557, 29, vg.

² Aldaar, p. 506, vg.

³ Rām. II, 28, 5—24.



Een nieuw werk over
de geschiedenis der Bengaalsche
taal- en letterkunde.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
Deel 67.

's-Gravenhage, 1913.



Het is verblijdend te zien, dat hoe langer zoo meer geleerde Indiërs een werkzaam aandeel nemen in allerlei onderzoekingen die betrekking hebben op de geschiedenis van 't geestelijk leven in Indië van de vroegste tijden tot heden toe. Hun bijdragen tot vermeerdering onzer kennis zijn vooral te waardeeren wanneer het onderwerpen geldt die alleen door Indiërs van geboorte, levende in de Indische maatschappij, met gewenschte volledigheid kunnen behandeld worden. Zulk een onderwerp vormt den inhoud van 't onlangs verschenen werk «History of Bengali Language and Literature» door Dinesh Chandra Sen, B. A., bevattende «A series of lectures delivered as Reader in the Calcutta University».

Dit statig boekdeel van 1010 bladzijden is de vrucht van jaren lang voortgezet onderzoek. Voor de samenstelling er van heeft de Schrijver met de grootste moeite een bijzonder rijk materiaal weten te verzamelen: honderden handschriften, tot nog toe onbekend bij 't beschaafde Bengaalsche publiek, heeft hij opgespoord, ook bij de landbevolking, geklassificeerd en kritisch beschouwd. Verscheiden scholen van dichtkunst opgekomen in verschillende tijdperken van 't nationaal bestaan, zijn in verband gebracht met de natuurlijke historische oorzaken en van ongeveer honderd schrijvers wordt een levensschets gegeven. De letterkunde van Oostelijk Bengalen was geheel onbekend; niemand dacht er aan, zelfs in geleerde kringen, dat er in Dacca, Tipperah en Chittagong Bengaalsche dichters geweest waren die 't gansche Rāmāyaṇa, Mahābhārata en een groot aantal andere werken aangaande Hindusche godsdienst en overleveringen in 't Bengaalsch vertaald hebben.

De groote verdienste van den Schrijver ligt niet uitsluitend daarin dat hij een zoo veelomvattende geschiedenis der Bengaalsche taal en letterkunde in 't licht heeft gegeven, maar ook daarin dat hij ons bekend maakt met de ontwikkeling van 't godsdienstig leven der bevolking gedurende de laatste duizend jaren, van welke ontwikkeling de letterkundige voortbrengselen een getrouwe uitdrukking zijn.

Er was een tijd dat de Bengaalsche bevolking voor 't meerendeel Buddhistisch of Jainistisch was. Veel beroemde Buddhistische leeraars waren uit Bengalen afkomstig, o. a. Aṭiṣa (geb. 980 A. D.), de hervormer van 't Lamaïsme in Tibet; Çāntirakṣita, een tijd lang Rector aan de Hoogeschool te Nālandā, Çilabhadra, e. a. Volgens de Jaina's hebben 23 van hun Tīrthaṅkara's hun verlossing in Bengalen bereikt. Die Tīrthaṅkara's zijn wel louter

legendarisch, maar de legende is toch kenschetsend voor de beteekenis van Bengalen als een land waar 't Jainisme bloeide.

Het dialect waarin de Buddhisten hun geschriften opstelden was de volkstaal, het zgn. Gauḍa-prākṛt, d. i. het Prākṛt van Gauḍa (West-Bengalen). De grammaticus Kṛṣṇa Paṇḍita, die in de 12^{de} eeuw bloeide, vereenzelvigd dat dialect met het zgn. Paiçāci-Prākṛt, doch ik houd dat voor een dwaling.

Verscheiden werken geschreven in de 10^{de} en 11^{de} eeuw, in een zeer ouden vorm van Bengaalsch, zijn in den laatsten tijd ontdekt door Hara-prasāda Ḍāstri in Nepāl. Het schijnen brokstukken te zijn van geschriften van Tantrisch-Buddhistischen inhoud.

Toen bij het toenemend verval van 't Buddhisme het Brahmanistisch Hinduïsme zich machtig deed gelden, werd de volkstaal geminacht en alleen 't Sanskrit waardig gekeurd als litteratuur- en hoftaal gebezigd te worden. Merkwaardig is het dat eerst de Mohammedaansche heerschers het Bengaalsch begunstigten. De Pathānsche vorst van West-Bengalen Nasira Sjah die van 1285 tot 1325 heerschte, liet het Mahābhārata vertalen. Een andere vertaling van hetzelfde heldendicht door Kawindra Parameçvara kwam tot stand op bevel van Parāgal Chān, gouverneur van Chittagong. Het Bhāgavata-Purāṇa werd vertaald door Mālādhara Vasu in opdracht van Husein Sjah. Het Rāmāyaṇa had tot vertaler Kṛttivāsa. Tal van andere geschriften in 't Bengaalsch dagteekenen uit den vroegen Mohammedaanschen tijd. Toen nu 't Bengaalsch om zoo te zeggen in de mode gekomen was, werd het voorbeeld der Moslimsche heerschers gevolgd door de Hindoesche Rāja's.

De stukken in een geheel verouderd taaleigen, naar gissing uit de 10^{de} eeuw, vertoonen over 't geheel een boersch karakter. Zoo bevat de Dakṛṇava, waarvan een exemplaar in Nepāl teruggevonden is, alsook het Khanā-Vacana weervoorspellingen, astrologie, regelen voor huisbouw, geneesmiddelen, wijze gezegden, enz. Het zijn, kan men zeggen, encyclopaediën voor den landman. In jongeren vorm zijn beide geschriften nog zeer in aanzien bij de landelijke bevolking. Andere werken uit hetzelfde tijdperk zijn Çūnyapurāṇa, Caryācaryaviniçcaya en Dharmamaṅgala, alle drie Buddhistisch, al is het dan ook niet van de zuiverste soort.

Tot de volkslitteratuur behooren ook de balladen en liederen uit de 12^{de} eeuw, ongeslepen in vorm, maar gedeeltelijk treffend van inhoud.

Van de Hindusche secten wier geloof in de verschillende Purāṇa's een uitdrukking vindt, is in de eerste plaats te noemen 't Çivaïsme, hoewel het geenszins de meest verbreide was en overvleugeld werd, en nog is, door de meer populaire Çāktasekte, zoo geheeten omdat de Çakti of vrouwelijke

energie van Çiva, onder den naam van Caṇḍī, als hoogste voorwerp van aanbidding vereerd wordt. Nog in een andere sekte wordt het vrouwelijk beginsel als Manasā-Devī, de zgn. slangengodin, aanbeden. «The goddess Manasā Devī», zegt de Schrijver ¹, «who represents the divine power as seen in snakes has been a popular deity from very early times, but before her worship was recognised as a form of Çakti-worship, the followers of the Çaiva-religion offered a great resistance to it, as indeed they did to the worship of all other local deities of the later Çākta-cult.»

Er bestaan veel Bengaalsche dichtwerken van aanhangers der genoemde sekten, geschreven tusschen de 13^{de} en de 18^{de} eeuw. Ze zijn met de noodige uitvoerigheid behandeld van p. 235 tot p. 363.

Een zeer voorname plaats in 't godsdienstig leven van Bengalen wordt ingenomen door 't Viṣṇuïsme, in zijn latere ontwikkeling. Omtrent de betekenis der Vaiṣṇava-litteratuur laat zich de Schrijver aldus ² uit:

«Works written by the Vaiṣṇavas form the most important and interesting portion of our literature. They cover a varied field and contain the finest examples of poetry that are to be found in our language and are no less important for their lofty spiritual tone inspired by the great personality of Chaitanya Deva than for the influence they have exerted on our language in all its different channels.»

De groote man wiens geest den stempel heeft gedrukt op de geheele Bengaalsche Vaiṣṇava-litteratuur, was de vermaarde hervormer Chaitanya, wiens leven en leer met verklaarbare voorliefde door den Schrijver beschreven worden.

Chaitanya werd geboren in Navadvīpa in 1486. Zijn voorouders hadden gewoond te Jaipur in Orissa, doch zijn vader, Jagannātha Miçra, vestigde zich in Navadvīpa, waar hij trouwde en vader werd van tien kinderen, waarvan twee zoons. De jongste Viçvambhara, ook Nimāi genaamd, die later als Chaitanya beroemd zou worden, was een wilde knaap die allerlei streken uithaalde, zoodat zijn vader zich genoopt zag hem op de school te doen bij den Paṇḍit Gangādāsa. De knaap toonde zich vlug van begrip en leerzaam, maar nog alles behalve zachtzinnig. Op twintigjarigen leeftijd opende hij zelf een school die van heinde en ver leerlingen lokte. Omtrent denzelfden tijd kwam een befaamd geleerde, Keçava van Kasjmir, te Navadvīpa, om, naar Indische gewoonte, andere geleerden uit te dagen tot een wedstrijd. Navadvīpa was toen de voornaamste zetel van geleerdheid in Bengalen. Keçava had geheel Indië doorgereisd en lauweren behaald, en kwam nu, om nieuwe te plukken in Navadvīpa. De inwoners, die trotsch

¹ P. 258.

² P. 399.

waren op Nimāi, brachten den ouden geleerde bij dezen, die hem hartelijk ontving. Keçava die ook dichter was, werd nu door hem uitgenoodigd den Ganges in een *ex tempore* gedicht te beschrijven, waarop de oude dichter een schitterende proeve van zijn talent gaf. Trotsch op zijn welgeslaagde dichterproeve, zeide hij tot Nimāi: «Gij hebt alleen Grammatica bestudeerd, naar ik hoor, en zijt niet ervaren in Rhetorica. Gij zijt niet in staat over de waarde van mijn gedicht te oordeelen.» Doch Nimāi was dadelijk gereed om zooveel fouten in 't gedicht aan te wijzen, dat Keçava verbluft met een gebroken hart zich verwijderde.

Het was een hebbelijkheid van Nimāi, dat hij met godsdienst spotte, maar bij al zijn pronken met zijn scepticisme, schuilde in hem een godsdienstige zin. Zijn vertrouwelijke omgang met een paar eerbiedwaardige Brahmanen, die hij herhaaldelijk uitlachte, maar toch hoogelijk eerde, liet niet na op zijn ontvankelijk gemoed een diepen indruk achter te laten.

Onderwijl trad hij in 't huwelijk en verloor nagenoeg tezelfder tijd zijn vader. Uit droefheid over dat verlies, maakte hij, om zich te verzetten, een reis door oostelijk Bengalen, waar hij overal met onderscheiding ontvangen werd.

Bij zijne tehuiskomst vernam hij dat zijne gade tengevolge van een slangenbeet gestorven was. Het was alleen op aandrang zijner moeder dat hij hertrouwde, zonder dat zijne gewone opgeruimdheid terugkeerde. Er was een gevoel dat hem drukte. Hij verzocht zijne bejaarde moeder verlof om naar Gayā in Magadha te gaan ten einde Viṣṇu te vereeren en aan de schim zijns vaders de gewone offerande te brengen.

Op zijn tocht naar Gayā bleek reeds hoe een groote verandering over zijn geheele wezen gekomen was. Te Gayā bracht hij zijne bloemenofferande aan Viṣṇu, den grooten God, terwijl de priesters hun lofzang lieten weerklinken. Als wezenloos, lette hij niet op de woorden van 't lied, slechts vloeiden hem de tranen over de wangen, en hij viel in zwijm. Toen hij weer bijgekomen was, zeide hij tot zijne makkers: «Verlaat mij, vrienden, verlaat mij; ik ben niet meer geschikt voor deze wereld. Laat mij gaan naar 't Vṛndāvana om Kṛṣṇa te vinden, mijn Heer en den Heer van 't Heelal.» In halfbewusten toestand werd hij door zijne gezellen weder naar zijn woonplaats gevoerd. Zijne moeder, ontsteld over zijn toestand, liet geneesheeren ontbieden, doch hij verklaarde geen ziekte te hebben die door geneesmiddelen kon geheeld worden. De Allerhoogste was hem verschenen en hij kon aan niets anders denken.

Van toen af, kan men zeggen, begon zijn loopbaan als verkondiger van een gelouterd Viṣṇuïsme en bij zijne woorden voegde hij de daad: het was zijn lust de lasten van ouden en zieken te verlichten, zelfs dienstwerk te

verrichten wat aan Brahmanen verboden is. In 't algemeen loochende hij de geldigheid van 't kastenstelsel, en verklaarde hij stoutweg: «Al is iemand een Paria, indien hij vroom is en God liefheeft, is hij verheven boven de Brahmanen.»

Het optreden van den moedigen hervormer stuitte, zooals licht te begripen is, op heftigen tegenstand, hetgeen niet verhinderde dat onder alle klassen der bevolking zijn aanhang onophoudelijk toenam. Begrijpende dat hij als leek aan verwijten blootstond, besloot hij een Sannyāsin, een wereldverzaker, te worden. Tot dien stap ging hij over in 1509, van welken tijd hij den naam Kṛṣṇa Chaitanya aannam.

Om zijn werk voort te zetten begaf hij zich naar Orissa, en voorts reisde hij over geheel Zuid-Indië. Na overal bekeerlingen gemaakt te hebben, keerde hij terug naar Puri, en ging van daar naar Vṛndāvana, waar hij zes jaar bleef. Toen vestigde hij zich weder te Puri, en bleef daar tot aan zijn dood in 1534.

Van de talrijke geschriften die op Chaitanya en zijne werkzaamheid betrekking hebben en van de omvangrijke Bengaalsche Vaiṣṇava-litteratuur in 't algemeen, wordt een volledig overzicht gegeven p. 444—565.

Het VI^{de} Hoofdstuk der History behandelt de gewrochten der Bengaalsche Muze uit het tijdperk dat ligt tusschen den dood van Chaitanya en 't einde der 18^{de} eeuw.

Merkwaardig is het dat een der beste schrijvers een Mohammedaan was, Alāol (geb. ± 1618), die vertalingen leverde van Hindī en Perzische gedichten en verzen maakte op Kṛṣṇa en Rādhā. Hij was de eerste die een overmatig gebruik maakte van Sanskritwoorden, zoodat men zijne taal een gesanskritiseerd Bengaalsch kan noemen. Zijn voorbeeld heeft maar al te veel navolging gevonden.

Een reeks van dichters hebben achtereenvolgens de minnarijen bezongen van Vidyā en Sundara, wel een bewijs dat het onderwerp bijzonder in den smaak viel. De meest gezochte van die verschillende bewerkingen der stof is die door Bhārata Chandra Rāi (geb. 1722, in Basantapur, gest. 1760). Als waardige mededingers van Bhārata Chandra worden beschouwd Jayanārāyaṇa en diens nicht, de dichteres Ānandamayī. Er is veel in die geschriften wat de zinnelijkheid prikkelt, en de dichters die den stijl van Bhārata Chandra navolgden, lieten in de laatste helft der 18^{de} eeuw werken verschijnen, zóó onzedelijk dat de verspreiding er van door 't Indische Strafwetboek onderdrukt is.

In tegenstelling tot de aanstootelijke gedichten die een bedorven stads- en hoflucht ademen, staan de voortbrengselen der landelijke Muze. «The vices of the towns», zegt onze Schrijver, «stamped the literature of the

courts degrading it to wicked sensualism; the vain pedantry of scholars introduced into it erudite absurdities of far-fetched imagery. — But the quiet Hindu was not in his element in the city.» De landelijke litteratuur bestaat uit liederen, waarvan een bepaalde soort, gewoonlijk betrekking hebbende op de liefde van Kṛṣṇa en Rādhā, of op huiselijke tooneelen in 't verblijf van Ćiva op den Kailāsa gezongen plegen te worden door rondreizende meistreelen, Kavivalla's, vereenigd in partijen van mannen en vrouwen, die in koor zingen. Die liederen waren oorspronkelijk gedeelten van Yātrā's of primitieve tooneelvoorstellingen. Door de opkomst van 't nieuwe Bengaalsche tooneel zijn de Yātrā's met de liederen weinig meer in zwang. Ettelijke liederdichters bloeiden nog in de eerste helft der 19^{de} eeuw; toch is van Engelschen invloed bij hen niets te bespeuren.

Onder de dichters van godsdienstige liederen munt uit Rāmaprasāda Sen, een Vaidya, die in zijne zangen de godin Kālī als barmhartige Moeder verheerlijkt.

Nog te vermelden zijn de liederen van de oude Yātrā's, een soort van melodrama's, waarin de dialogen hoofdzakelijk in zang zijn.

Het nieuwe tijdperk der Bengaalsche letteren word ingewijd door Europeanen, zendelingen en ambtenaren. De eerste spraakkunst van 't Bengaalsch is te danken aan Halhed (1778); de invoering der eerste druktypen aan Wilkins; een netter en kleinere type werd ingevoerd door Dr. Carey. Deze laatste (gest. 1834), heeft zich als schrijver van Bengaalsche werken en anderszins jegens de ontwikkeling der litteratuur hoogst verdienstelijk gemaakt, zooals de Schrijver dankbaar erkent. Carey was zeer ingenomen met het Bengaalsch. «This language», zegt hij, «when properly cultivated, will be inferior to none in elegance and perspicuity.» Onder zijne Bengaalsche geschriften verdient vermelding «Īthāsamālā, of krans van vertellingen», uitgekomen in 1812. Het bevat 150 korte verhalen te dier tijde onder 't volk in omloop. Zijn eenvoudige prozastijl vond veel navolgers onder de landzaten.

Carey was niet de eenige Europeaan, die in 't Bengaalsch schreef. Talrijke werken van allerlei aard, wetenschappelijke handboeken, vertalingen, wetboeken, geschiedenis, enz. zijn van Europeanen. In 't algemeen kan men zeggen dat Europeanen, voornamelijk zendelingen «de pioniers waren in alle takken van geschriften in de landstaal welke bij de ontwakning van den Indischen geest onder 't Engelsch bestuur in gunst kwamen.»¹

Een gunstigen invloed op de beoefening van taal- en letterkunde is uitgeoefend door 't College of Fort William. De Pandits aan die instelling

¹ P. 877.

hebben uitmuntende bijdragen geleverd, ook tot de wetenschappelijke litteratuur. Niet minder verdienstelijk waren de geleerde werken van Kṛṣṇa Mohan Banerji, die in 1832 het Christendom omhelsde. Een reeks van andere wetenschappelijke geschriften wordt in de «History» vermeld p. 900, waarop volgt een opsomming van verhalen en verhandelingen, periodieken, enz. Zeer lezenswaard zijn de opmerkingen over 't karakter van den nieuwen tijd in tegenstelling tot het verleden.

De zedelijke toestanden in 't Bengalen der 18^{de} eeuw waren allertreurigst; het godsdienstig leven was tot een laag peil gedaald; het jonge geslacht dat onder den invloed kwam van Westersche denkbeelden voelde dat een zuivering der misbruiken nood deed, doch in plaats van te hervormen poogde zij de geheele Indische maatschappij te ontwrichten. Toen trad als hervormer een groot man op, wiens naam door allen die met hem in aanraking kwamen of alleen zijne werken kennen met eerbied genoemd wordt, de edele Rāma Mohana Roy. Deze brahmaan, wiens buitengewone begaafdheden gepaard gingen met hoogheid van karakter en een onberispelijken levenswandel, werd geboren 1774 te Rādhānagar in 't Hughli-district. Hij was een door en door godsdienstig man, maar tevens verwierp hij alle Hindusche praktijken en verklaarde ze voor afgoderij. Zijn geheele leven heeft hij geijverd om zijne verlichte denkbeelden onder zijne landgenooten te verbreiden. Reeds op 16-jarigen ouderdom kwam hij in verzet tegen de afgoderij; vier jaar later kwam hij voor 't eerst in aanraking met Europeanen, wier goede hoedanigheden hij erkende. Het hoofddenkbeeld waarvan hij bij zijn bestrijding van bijgeloof uitging heeft hij in zijne Autobiography aldus uitgedrukt: «The ground which I took in all controversies was, not that of opposition to Brahminism, but to a perversion of it; and I endeavoured to show that the idolatry of the Brahminism was contrary to the practice of their ancestors, and the principles in the ancient books and authorities which they profess to revere and obey.»

In 1831 kwam Rāma Mohana Roy in Engeland. Op uitnoodiging van een Commissie van 't Lagerhuis legde hij voor dat lichaam getuigenis af aangaande 't stelsel van rechtspleging en belastingen, alsook over den toestand der inlandsche bevolking. Voor een niet gering deel was het aan zijn toedoen te danken dat het uit Indië ingekomen rekwest om het verbod tegen de weduwverbranding weêr af te schaffen, verworpen werd. Hij heeft niet lang in Europa geleefd, hij stierf te Bristol 27 Sept. 1838.

De hervorming die de edele man en warme vriend van zijn volk predikte heeft niet zooveel ingang gevonden als ze verdiende, maar is toch niet geheel zonder vrucht gebleven. Ook zijne litterarische werkzaamheid is der ontwikkeling der nationale letterkunde ten goede gekomen. Omtrent

de schrijvers die hem volgden vindt de lezer volledig bescheid, p. 936—p. 1002.

De Heer Dinesh Chandra Sen heeft zijn hoogst belangrijk boek, van welks rijken inhoud wij slechts een mager uittreksel hebben kunnen geven, verrijkt met eenige illustraties, waarvan bijzondere opmerking verdienen: een reproductie van een schilderij, vervaardigd tusschen 1512 en 1538, en voorstellende Chaitanya luisterende naar 't Bhāgavata; voorts de portretten van Dr. Carey en Rāma Mohana Roy.

Opmerkingen over eenige Pāliwoorden.

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van
Wetenschappen, afd. Letterkunde.

4^e Reeks, dl. XII.

Amsterdam, 1913.

Patti.

In 't Woordenboek van Childers vindt men onder 't hoofd patti o. a. de volgende verklaring:

«Patti is sometimes used for the merit, gain, advantage or prospective reward of a good action, and this merit may be transferred by supererogation to another by the exercise of the will.»

Deze omschrijving van 't begrip patti is in hoofdzaak juist, maar eigenlijk geen vertaling. Mijns inziens kan 't woord gevoegelijk vertolkt worden met «aandeel», namelijk in een door een ander persoon verworven verdienste.

Ter staving van zijne verklaring, haalt Childers eenige plaatsen aan, die ik nu zal behandelen. Hij begint met wat men leest in Dhammapada (ed. Fausböll) 161: «Imasmim me piṇḍapāte sāmīnā patti dinnā», dat hij vertaalt met: «the reward of (lit. in) this almsgiving has been made over by me to my master». Hier is «to my master» een verkeerde vertaling van sāmīnā, want dit kan niet anders beteekenen dan «door mijn meester». Als men de plaats in 't verband leest, ziet men dat zekere heer (issara) zich verdienstelijk maakte door voor een Pratyekabuddha spijs te laten bereiden, welke spijs hij door een dienaar den Pratyekabuddha laat brengen. De dienaar voldoet met grooten ijver aan den hem opgedragen last, zeer snel en ondanks de groote hitte. Bij den Pratyekabuddha gekomen, verklaart hij dat zijn heer hem een aandeel heeft gegeven in diens verdienste¹, waarop de Pratyekabuddha een zegen over hem uitsprekt.

Een tweede voorbeeld treft men aan Dhammapada 402, in de woorden: «Mayhaṃ mātāpitunnāṃ imasmim bhaññe pattim dammi, volgens Childers: «I transfer to my parents the merit contained in this act of preaching», waartegen ik niets heb in te brengen, behalve dat ik liever: «I give a share in the merit» zou vertalen. Iets verder heet het: sāmānereṇa dinnapattim anumodāmi tāta», «my son, I am thankfully enjoying the reward of the merit made over to me by you when a novice», meer letterlijk: «ik dank U, zoonlief, voor 't door U geschonken aandeel (in Uwe verdienste).»

Een vierde plaats, aangehaald uit Dhammapada 130, heeft: «Ito tesam

¹ Dat was waar, want toen de heer hem de opdracht gaf, zeide hij: ahaṃ te ito pattim dammi, d. i. «ik geef u hiervan een aandeel».

petānaṃ dibbannaṃ pānaṃ sampajjatūti pattiṃ adāsi», vertaald met: «he made over to them his own merit, saying, from this good work of mine (viz. the mahādāna) may celestial food and drink fall to the lot of these pretas». Ook hier zou ik verkiezen: «hij gaf hiervan (n.l. van de groote gift vooraf vermeld) een aandeel aan die Pretas».

Nog op andere plaatsen dan de door Childers aangehaalde, komt dezelfde uitdrukking voor. Ik zal mij hier bepalen tot een paar.

In Jātaka N° 495, blz. 351, wordt van reizende kooplieden verteld dat zij aan een boomgodheid allerlei weldaden te danken hadden. Te Ćrāvastī gekomen, boden zij den Buddha hunne hulde aan en woonden een preek van hem bij. Den volgenden dag maakten zij zich verdienstelijk door een groote gift, en met de woorden: «Eerwaarde! aan de boomgodheid die ons schatten geschonken heeft, geven wij een aandeel in deze (groote) gift», gaven zij een aandeel.¹

Nog een voorbeeld van dezelfde uitdrukking komt voor Jātaka N° 288, blz. 423: «Bodhisatto atirekabhattaṃ Gaṅgāya macchānaṃ datvā nadidevatāya pattiṃ adāsi», d. i. «De Bodhisattva gaf het overtoellige eten aan de visschen van den Ganges en een aandeel aan de riviergodheid.» De verworven verdienste bestaat hier in despijziging der visschen.

Uit de aangetogen plaatsen blijkt niet met stelligheid, of de verdienste, door iemand verworven, door hem geheel wordt overgedragen of aan een ander een aandeel daarin door hem geschonken wordt. In 't eerste geval zou «aandeel» niet het rechte woord zijn. Dat werkelijk een «aandeel» bedoeld is, mag men opmaken uit een aantekening van Buddhaghosa naar aanleiding van een moeielijkheid — of wat hem als zoodanig toescheen — in 't Mahāparinibbāna-Sutta. Aangaande bedoelde plaats wordt door Prof. Rhys Davids in *Sacred Books of the East*, Vol. XI, p. 20, in de noot, medegedeeld wat Buddhaghosa zegt: «He explains away the gifts to the deities by saying they are gifts of merit only (patti) — the giver giving the four necessities to Bhikkhus, and then expressing a wish that the Devatās should share in his puñña.» Hier is 't woord «share» ondubbelzinnig.

Tot nadere staving van mijn gevoelen dat patti «aandeel» beteekent, al is het bij de Buddhisten dan ook in 't bijzonder gebruikelijk in den zin van «aandeel in vrome verdienste», verwijs ik naar 't gebruik van patti in 't Kanareesch, waar het de beteekenis heeft van «a share of some joint concern», waarvan patfiga, pattigāra, a partner, een afleiding is. Aan gezien 't Kanareesch een Dravidische taal is, waarin patti niet thuis be-

¹ Satthāraṃ vanditvā pujetvā ekamantaṃ nisinnā dhammakathaṃ sutvā punadivase mahādānaṃ datvā bhante imaṣmiṃ dāne amhākaṃ dhanadāyikāya rukkhadevatāya pattiṃ demāti pattiṃ adāmsu.

hoort, moet het patti ontleend hebben aan een of ander Arisch dialekt, mogelijk wel aan 't Pāli.

Phāsu, phāsuka.

De algemeene beteekenis van deze woorden is «aangenaam». Adjektieven op *u* hebben meermalen een bijvorm op *uka*, zonder merkbaar verschil: zoo in 't Pāli *laghu* en *laghuka*; *ujju*, *uju* en *ujuka*; *madhu* en *madhuka*, enz. In Buddhistisch Sanskrit heeft men *sukhasparça* voor *phāsu*; bijv. in *sukhasparçavihāra* = Pāli *phāsuvihāra*. *Phāsu* is ook eigen aan andere dialekten dan 't Pāli, en wel aan de taal van 't Mahāvastu, waar men aantreft *yathāsukhaṃ yathāphāsu*¹ en *phāsuvihāra*². Doch ook de Skr.-vorm, *sukhasparçavihāratā*, komt daarin voor³.

Childers, onder *phāsu*, treedt in een breedvoerig betoog om aan te toonen, dat de Noordelijke Buddhisten *phāsu* verkeerdelijk met *sukhasparça* weergeven. Het is noodig zijne redeneering in haar geheel mede te deelen; hij zegt: «The Northern Buddhists render *phāsuvihāra* by *sukhasparçavihāratā* (B. Lot. 426). The fact is that meeting with the Pali word *phāsu*, and unable to make anything of it, they took as its equivalent what they conceived to be the word most nearly approaching it in form. That *phāsu* is not *sparça* is obvious, first because *phāsu* is an adj., secondly because *sparça* does not mean «pleasure» or «ease», thirdly because we already have in *phassa* the true equivalent of *sparça*. Any one of these three objections standing alone would be inconclusive, but taken together they are irresistible. I feel little doubt that *phāsu* is the Sanskrit *spārha*.»

Dit alles is meer boud gesproken dan wel bondig en steekhoudend. In de eerste plaats is het onbewezen dat de Noordelijke Buddhisten *phāsu* bepaaldelijk uit het Pāli zouden gekend hebben. Ten tweede blijkt uit niets dat de Noordelijke Buddhisten in hun verlegenheid zich van *sukhasparça* zouden bediend hebben alleen omdat dit wel iets op *phāsu* leek. Ten derde is *phāsu* niet identisch met *sparça*, natuurlijk niet, want beide woorden verschillen in uitgang: 't eene is een adjectief, 't andere een substantief. Ten vierde beteekent *sparça* niet «pleasure», evenmin als trouwens *phāsu*, maar wel «een aangenaam gevoel», hetgeen Childers blijkbaar niet wist. Aangezien het een substantief is, konden de Noordelijke Buddhisten het niet als adjectief bezigen; daarom gebruikten zij *sukha*-

¹ Mhv. III, 169,9.

² Ib. 48,11.

³ Ib. I, 254,16.

sparça «aangenaam op 't gevoel, aangenaam aandoend». Ten vijfde, is het wel waar dat aan sparça 't Pāli phassa beantwoordt, maar uit-arçkan evengoed -ās- voortkomen, zooals o.a. blijkt uit Pāli parāmāsa = Skr. parāmarça. Het komt wel meer voor, dat uit één en hetzelfde woord meer dan één vorm spruit; zoo zijn uit artha geboren in 't Pāli attha, aṭṭha, aṭṭa, dus wel drie vormen. Ten zesde kan zich uit Skr. spārha nooit een phāsu ontwikkelen.¹

Phāsu is licht te herkennen als een jongere vorm van een Oudindisch (het behoeft niet meer bijzonder Sanskrit geweest te zijn) sparçu, en phāsuka uit sparçuka². Een Ardhamāgadhi vorm van dit laatste is phāsuya en de ontkennende vorm hiervan aphāsuya = Pāli aphāsuka. Oorspronkelijk zal 't veronderstelde Oudindische sparçu wel dezelfde beteekenis gehad hebben als Skr. sparçavant, «aangenaam voor 't gevoel», waaruit zich licht de meer algemeene zin van «aangenaam» ontwikkelen kan.

Cumbaṭa, cumbaṭaka.

Als beteekenissen hiervan vindt men bij Childers de volgende opgegeven: «A circular roll of cloth used as a stand for a vessel carried on the head; a coil, circlet, hoop; a stand, rest, support, pillow». Als voorbeelden haalt hij o.a. aan: «Pupphacumbaṭakam, a wreath or coil of flowers»; voorts: «Ekaṁ sīse cumbaṭakam katvā, having coiled one of the snakes upon his head like a cumbaṭaka».

Zoowel de oorsprong van dit woord, als de wijde verspreiding er van is een raadsel. Alleen de verkleiningsuitgang ka — die echter niet meer als zoodanig gevoeld wordt — is duidelijk Arisch-Indisch. In 't Sanskrit wordt cumbaṭa niet aangetroffen, doch het is wel in een Prākṛtongval vertegenwoordigd: in de Pāiyālachchī Nāmamālā, onder den vorm «cubbhalā, pl. tufts, garlands», met bijvorm cumbhalo, volgens Hemacandra³.

Wat de verspreiding van 't woord aangaat, zij hier in de eerste plaats vermeld het Tamil: cum māṭu (hedendaagsche gewone uitspraak: śum māṭu: «a pad for the head in carrying»). Onder «pad» heeft men te verstaan wat nauwkeuriger door Childers beschreven wordt als «a circular roll of cloth used as a stand for a vessel carried on the head». Dit blijkt ook uit Tamil cum māṭukōla, to make the ends of a cloth as a pad for the head». Voorts schijnt het mij aan geen redelijken twijfel onderhevig

¹ Reeds terecht opgemerkt door Pischel, Grammatik der Prakrit-Sprachen, 208.

² Ook dit is reeds door anderen opgemerkt, zie Pischel, t.a.p.

³ Pāiy. N., uitg. Bühler, i. v.

dat wij 't woord, weinig gewijzigd, terugvinden in 't Afghaansch *čambar*, «sphere, orb, circle, disc, wheel, globe»; Nieuw-Perzisch *čanbar*, «Kreis, Ring», volgens Zenker = «Reifen, Halsband, Stirnband, Kopfband»; Pahlawī *čambar*, «head-fillet»; Armenisch *čambar*, «Lager; ein Schmuck für Männer»; Modern Armenisch: *čambarak*, «eine Kette mit Halsring am Pflug»¹. De beteekenis «Lager» laat zich gereedelijk verklaren uit die van «kring», gelijk in 't Skr. *cakra* «wiel, kring» ook «leger» beteekent.

Van waar is nu 't woord in 't Afghaansch en Perzisch gekomen? Vermits een Indische *ṭ* bij ontleening in andere talen regelmatig in *r* overgaat, en dus de *ṭ* ouder is, mag men aannemen dat *cumbaṭa* van Indischen oorsprong is. Uit het Arisch Indisch laat zich het woord niet etymologisch verklaren. Eer zou het mogelijk wezen dat *cumbaṭa* aan een Dravidiſche taal ontleend is. Ten minste heeft het Tamil *cummai* «burden» en «country, district», gelijk in de laatste beteekenis ook Skr. *cakra* voorkomt. Mogelijk hangt dit samen met *cummatta*, «to place a burden». Mocht deze vergelijking juist zijn — wat eenigszins twijfelachtig is — dan zou men moeten uitgaan van de beteekenis: iets wat dient om een vracht op het hoofd te dragen in den vorm van een «circular roll of cloth». Hieruit zou zich kunnen ontwikkeld hebben een ronde krans op 't hoofd; verder van een «coil, circlet, hoop», terwijl ook de beteekenis «a support» zich laat verklaren doordat de *cumbaṭa* als steun, onderlaag dient van een op 't hoofd gedragen last.

Ik ben er verre van af, te beweren, dat ik het raadsel heb opgelost, maar ik meen toch goed gedaan te hebben met het vraagstuk aan de orde gesteld te hebben.

Uddesita, uddosita.

In 't Woordenboek van Childers wordt als beteekenis bij 't artikel *uddesita* opgegeven: «A lumber-room, store». Inderdaad wordt het geparaphraseerd met *bhaṇḍasālā*, d. i. een vertrek waar huisraad, gereedschap of koopwaar bewaard wordt, zoodat de vertaling met «rommelkamer, pakhuis» niet kwaad is. Een bewijsplaats wordt niet gegeven. Het geheele woord ziet er vreemd uit. Oogenschiijnlijk is het een afleiding van 't causatief van *uddiṣati*, aanwijzen, verwijzen, vermelden, enz. Maar hoe is dit te rijmen met het begrip van *uddesita*? Ook lijkt de klinker der tweede lettergreep verdacht, omdat wij in de teksten meermalen een woord *uddosita* aantreffen met de beteekenis van loods, hal, vertrek, kortom van

¹ Zie H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, I, 186, fg, waar als rechtstreeksche bron van 't Armenische woord het Perzische beschouwd wordt, zeker terecht.

çālā. In Cullavagga, X, 24 wordt verhaald, dat zekere leek aan 't nonnen-convent een uddosita schonk. De Buddha vond goed, dat de nonnen er gebruik van maakten. Men was er niet mee tevreden; toen vergunde de Buddha, dat zij een upassaya (nonnenkluis) betrokken. Ook dit voldeed niet, zoodat de Meester het gebruik toestond van een «nieuw bouwwerk», waaronder men denkelijk verstaan moet een kloosterbouw. In Mahāvagga III, 5, 9 is er ook sprake van een uddosita als deel van een woonverblijf; waarschijnlijk is hier hetzelfde bedoeld als met uddesita boven.

Etymologisch heeft uddosita in 't geheel geen zin. M. i. is het niets anders dan een wanspelling van u dosita, d. i. Skr. ud a va si ta. Dat dit «verblijf, woning» in 't algemeen beteekent¹, is toch geen bezwaar tegen de gelijkstelling met u dosita. De dubbele dd, hoezeer verkeerd, is in 't Pāli niets vreemds. Voorbeelden daarvan zijn vissajjati (naast visajjati); okkassa voor okassa; soppana voor sopana, Skr. svapana, wellicht onder invloed van soppa, Skr. svapna, waar de verdubbeling op haar plaats is; sassirika voor sasirika, enz. Wat aanleiding kan gegeven hebben tot een verkeerde verdubbeling, is de omstandigheid dat in de oudere spelling, in de Prākṛts gebruikelijk, de dubbele medeklinker niet als zoodanig werd uitgedrukt. Bij de invoering van een meer wetenschappelijke spelling werd het gebrek verbeterd, doch daarbij kan men wel eens misgetast hebben, vooral als men de ware etymologie niet herkende, of wel onder invloed van schijnbaar analoge gevallen.

Zoover onze gegevens reiken, moeten wij het voor hoogst waarschijnlijk houden dat uddesita een wanvorm is voor ud(d)osita, wat bij de verwisseling van *e* en *o* in 't Indisch schrift zoo licht mogelijk is, en dus niemand kan bevreemden. Toch ontbreekt het niet aan voorbeelden die ons tot voorzichtigheid manen. Het is overbekend dat in 't Māgadhīdalekt de *e* in talloze gevallen beantwoordt aan Skr. en Pāli *o*. Maar in 't Pāli duiken wel eens Māgadhismen op: bijv. de meervoudsuitgang -āse, Vedisch āsas, is moeielijk anders te verklaren dan als een Māgadhisme. Hetzelfde geldt van peyyāla, dat zooals Trenckner heeft aangetoond, beantwoordt aan Skr. paryāya, Pāli pariyāya. Ook in 't Skr. komt iets dergelijks voor, o. a. in leṣṭu naast loṣṭu, loṣṭa.

Een opmerkelijk voorbeeld van verwisseling, of eer afwisseling van de klanken *e* en *o*, levert Pāli cangoṭaka, a casket, met Skr. caṅgerika, caṅgerikā, caṅgerī, in 't Kzg. Wtb. vertaald met «Korb». In Daṣakumāracarita (ed. Bühler), p. 70, heeft de tekst peṭikā, met de varianten caṅkerikā, caṅgorikā en vaṅgelikā (vermoedelijk een verkeerd ge-

¹ Behalve ter plaatse opgegeven in Kzg. Wtb. i. v., komt het ook voor in Harṣacarita (ed. Bombay), 425; Kāmasūtra 318.

lezen caṅgolikā); in de Aanteekening van den uitgever (p. 30) vindt men vermeld: «caṅgerikā, caṅgeri» met de omschrijving «vetrapuṭikā», waarmee wel zal bedoeld zijn een doosje uit vetra, een groote rietsoort.

De vorm met *e* komt te dikwijls voor, dan dat wij aan de echtheid ervan kunnen twifelen, terwijl de vorm met *o* gewaarborgd is door caṅgoṭaka. Beide vormen moeten dus in 't Skr. bestaan hebben, al zijn ze naar alle waarschijnlijkheid ingedrongen uit twee verschillende dialekten. Dat caṅgorikā een jongere vorm is dan caṅgoṭaka, behoeft geen betoog.

Āmāya-dāsa, -dāsī.

Āmāyadāsa, dat evenals het vrouwelijk ervan, bij Childers ontbreekt, komt voor in Jātaka VI, p. 285, r. 4, waar het in den Commentaar terecht verklaard wordt als te zijn: een slaaf geboren uit een slavin bij een slaaf. Het is dus wat men in 't Latijn noemt: een verna.

Het vrouwelijke āmāyadāsī wordt aangetroffen in hetzelfde Deel van 't Jātakaboek, p. 117, r. 17, wederom met de verklaring: «een slavin geboren uit een huisslavin».

In āmā herkent men, ondanks den langen a-klinker der eerste lettergreep, licht het welbekende amā, te huis. Men behoeft niet te veronderstellen dat āmā noodzakelijk onjuist is, want ook voor 't Skr. wordt een bijvorm āmātya voor amātya opgegeven. Hoe is echter de uitgang te verklaren? Men zou verwachten āmāja, in huis geboren, en kunnen denken dat het woord overgenomen was uit een der Prakṛts, waarin Skr. en Pāli ja vervangen is door ya. Dat dialekt kan een gewestelijk Māgadhī wezen. Het is geenszins onmogelijk dat, vooral in de Jātakas, vormen van verschillende dialekten zijn overgebleven, die men, om welke reden dan ook, niet gepaliseerd heeft, maar een klemmend bewijs vermag ik niet te leveren. Een ander voorbeeld is niya, eigen, naast nija.

Aggaha.

Dit dichterlijke woord komt uiterst zeldzaam voor, en wel uitsluitend in samenstelling, half verscholen, zoodat de commentatoren 't bestaan ervan niet eens vermoed hebben.

Aggaha = Skr. agraha komt, behoudens één uitzondering, steeds voor in de samenstelling Mithilaggaha, en wel altoos toegepast als epitheton van een koning van Videha. In 't Nimi-jātaka, N° 541, is het bepaaldelijk koning Nimi, die geprezen wordt als verstandig en deugdzaam en

een gunsteling is van den god Indra. Het heet dat er verscheiden vorsten van Videha den naam Nimi droegen. Ik twijfel niet of de Nimi van 't Jātaka is geen ander dan «Nami Sāpyo Vaideho rājā», die volgens Pañcaviṃṣa Brāhmaṇa «regelrecht ten hemel voer».¹

Beginnen wij met Jāt. VI, p. 104; daar lezen wij:

Devaputto mahiddhiko Mātali devasārathi
nimantayittha rājānaṃ Vedehaṃ Mithilaggahaṃ.

De commentaar verklaart Mithilaggahaṃ met «Mithilāya patiṭṭhita-gehaṃ», «wiens huis in M. gevestigd is», en tegelijk met «catūhi saṅgaha-vatthūhi Mithilāya saṅgaṇhanakaṃ», «met de 4 Saṅgahavastus Mithilā begunstigende» of «gunstig stemmende», 't eene nog minder verdedigbaar dan 't andere, en alleen opgemaakt uit — ggaha. Aggaha beteekent eigenlijk «vóórgaande, voorste», waaruit zich de beteekenis ontwikkelt van «vorst» en «voornaamste». Een volmaakt tegenhanger is 't Latijnsche «princeps». Vedeha is als adjectief «Videhisch», als substantief «Videher» en tevens z. v. a. Koning van Videha². De aangehaalde strofe is duidelijk in balladenstijl, moeielijk zuiver even dichterlijk weêr te geven. In prozaïsche taal kan men aldus vertalen:

«De grootmachtige god Mātali, de wagenmenner der goden, noodigde den koning van Videha, die in Mithilā heerschte, (of Latijn: Mithilae principem) uit.» Dezelfde phrase wordt herhaald eenige regels verder, ook weer een balladetrek. Hetzelfde, met weglating van rājānaṃ, in str. 571 van hetzelfde Jātaka:

Sakko pi paṇandittha Vedehaṃ Mithilaggahaṃ.

In str. 577 leest men:

Idaṃ vatvā Nimirājā³ Vedeho Mithilaggaho.

Ik laat nu nog eenige bewijspplaatsen volgen, waar dezelfde formule voorkomt. Vooreerst Jāt. VI, p. 346, r. 29:

atimaññati rājānaṃ Vedehaṃ Mithilaggahaṃ.

Voorts Jāt. IV, p. 319, r. 26:

Sāhaṃ brāhmaṇa rājānaṃ Vedehaṃ Mithilaggahaṃ.

Een derde plaats is Jāt. II, p. 40, r. 1:

Evam eva nūna rājānaṃ Vedehaṃ Mithilaggahaṃ.

Zoover mijne aantekeningen gaan, is de eenige plaats waar aggaha

¹ Zie Petersb. Wdb. o. namī, waar men ook verwezen wordt naar plaatsen in Rgveda, waar hij als gezelschap van Indra optreedt. Opmerking verdient de vorm Nimirājā, Jāt. II, p. 97, r. 15.

² Ook «Videha» wordt in denzelfden zin gebruikt: «Asite Videharatṭhe Mithilāyaṃ Videhe rajjani kārenta», Jāt. II, p. 89.

³ Lees Nimirājā.

met een ander woord dan Mithilā samengesteld is, Jāt. V, p. 405, r. 17, waar de tekst van die bekoorlijke, maar volstrekt onbuddhistisch gekleurde vertelling ons den volgenden regel te lezen geeft:

Rukkhaggahāṇā bahuk' ettha pupphitā
ambā piyālā panasā ca kimsukā.

De commentaar maakt, met zijn gewoon geknoei, daarvan rukkhaggahanā, wat met het metrum vloekt en geeft als verklaring: «pupphūpaga phalūpaga rukkhaggahanā», wat naar niets lijkt. Rukkhaggahāṇa = Skr. vṛkṣāgrahāṇām, is de Gen.pl. van rukkhaggaha, een hoogdichterlijke uitdrukking, die men met «boomvorsten» zou kunnen vertalen; het is een soortgelijke uitdrukking als ons: «woudreuzen» en staat nog dicht bij Skr. vanaspati, voornamen boom (eig. woudvorst). Het is zeer wel mogelijk dat dit vanaspati tot model gestrekt heeft van rukkhaggaha. Als prozaïsche vertolking van 't vers zou kunnen dienen: «Vele van de voornaamste boomen zijn hier, in bloei, mangoboomen», enz.

Ten bewijze dat mijne verklaring van rukkhaggahāṇā juist is, beroep ik mij op hetgeen wij lezen in de redactie van hetzelfde Jātaka in Mahāvastu II, p. 60, r. 16¹, namelijk:

Vṛkṣāgraṇīnām bahavo nu² puṣpitā
sālā piyālā panasā ca tindukā.

De beteekenis van vṛkṣāgraṇīnām is niet twijfelachtig; agraṇī is eenvoudig een synoniem van agraḥa. Als varianten worden opgegeven vṛkṣāgramānām en vṛkṣāgrānām: Ik aarzel niet hierin een verknoeiing te zien van vṛkṣāgrahāṇām, wat, in verband beschouwd met de Pāli-lezing, stellig de oudere lezing is, die een revisor vervangen heeft door een meer gebruikelijk agraṇī. Hij heeft de beteekenis begrepen.

Opmerkelijk is in 't Pāliwoord de linguale ṇ, die in 't Skr. volkomen op haar plaats is. Deze omstandigheid wekt het vermoeden dat de Pālitekst ontstaan is op den grondslag van een ouder dialect dat nog dicht bij 't Skr. stond. Evenwel 't onderscheid tusschen den dentalen en den lingualen neusklank is in de Pāliteksten erg aan schommeling onderhevig, zoodat het veiliger is aan die ṇ niet te veel beteekenis te hechten.

In 't Skr. is agraḥa nog zeldzamer dan in 't Pāli aggaḥa. Ik ken het alleen uit Mahābhārata (ed. Bombay), III, 221, 14, waar van Agni gezegd

¹ De titel van dit Jātaka is volgens den gedruken tekst «Maṃjarī-j», var. l. Maṃjalī-jātaka, handtastelijk een verknoeiing van «Macchari-j», d. i. «J. van den gierigaard». Maccharī is een Prakṛtvorm van Skr. matsarin. De gierigaard is Kaṇḍika, Pāli Kosiya.

² Nu heeft hier geen beteekenis; l. 'tra, in beteekenis gelijk ettha, de lezing van de Pāliredactie.

wordt dat hij is «haviṣāṃ yonir agrahaḥ». In Kzg. Wtb. vertaalt Böhtlingk het vragenderwijs met: «vielleicht das Beste zerstörend». Doch dat is niet zoo: de Commentaar verklaart het onberispelijk met mukhya: yonir udbhavasthānaṃ Vaiṣvadeve parvaṇi mukhyaḥ.»

Agraha is synoniem met agrāṇi en agraga, maar is toch niet hetzelfde woord wat het laatste lid betreft. Het is samengesteld uit agra en ha, gaande, van jihīte, Infin. hātum, Absol. hātṡā, Gotisch gaggan, ons gaan, enz. Dat zoo'n, stellig overoud woord, groote kans had in onbruik te raken en zelfs misverstaan te worden, ligt voor de hand; het moest tegenover de samenstellingen op ha, waar dit «doodend» beteekent, uit het spraakgebruik verdwijnen.

Jessati.

Ook dit is een zeldzaam voorkomend woord, dat ik slechts tweemaal aangetroffen heb in Jātakas, en wel in verzen. De eerste plaats is Jāt. V, p. 259, r. 22:

Yathā āraññakaṃ nāgaṃ poto anveti pacchato
jessantaṃ giriduggesu samesu visamesu ca,
Evaṃ taṃ anugacchāmi i. ā.

D. i. «Gelijk het jong een woudolifant, die op moeilijk begaanbare bergwegen, effene en oneffene, ronddoelt, achterna loopt, zoo volg ook ik u» enz.

Terecht verklaart de Commentaar hier jessantaṃ met «vicarantaṃ». Dezelfde regels, met geringe wijziging, vindt men Jāt. VI, p. 496, r. 1:
Yathā āraññakaṃ nāgaṃ dantiṃ anveti hatthini
jessantaṃ giriduggesu samesu visamesu ca,
Evaṃ taṃ anugacchāmi i. ā.

Hier is 't onderwerp de wijfjesolifant welke 't mannelijk dier volgt. Het behoeft niet gezegd te worden dat nāga en dantiṃ beide hetzelfde beteekenen. Dergelijke pleonasmen zijn gewoon in balladestijl en in volkslieden in 't algemeen.

In jessati is, ondanks de dubbele s, te herkennen 't Skr. jeṣate, hetwelk in den Dhātupāṭha opgegeven wordt in de algemeene beteekenis van «gaan». Tot nog toe is er geen bewijspplaats in de ons bekende litteratuur ontdekt, maar 't Pāli jessati strekt ons tot waarborg dat het Skr. jeṣate geen verzinsel is van de Dhātupāṭhaschrijvers. Over 't algemeen neemt het aantal woorden die in onze woordenboeken van 't Skr. zijn opgeteekend volgens Indische Koṣas, zonder dat men bewijspplaatsen voor 't gebruik dier woorden heeft aangetroffen, geleidelijk af. Hoe meer teksten er

toegankelijk gemaakt worden, hoe meer een ongerechtvaardigd wantrouwen in de betrouwbaarheid der Indische lexicografen plaats maakt voor meer bezonnen kritiek. Een merkwaardig voorbeeld is o.a. *potra*, dat in *Pet. Wdb.* en *Kzg. Wdb.* wordt opgegeven, met de bijvoeging: «fehlerhaft für *pota*, Schiff, Boot». Maar dit *potra* komt toch voor in 't Oudjavaansch, in *Nāgarakṛtāgama* 83, 4, waaruit voldoende blijkt, dat het woord ook in Indië gebruikelijk moet geweest zijn en wel in de beteekenis van «schip».

Randha, en verwanten.

Het adjectief *randha* met de beteekenis «gekookt, gaar» leest men o.a. in *Milinda-pañha*, 107, 3: *tassa ca gehe yaṃ randhaṃ bhojanaṃ*, «en de gekookte spijs in diens huis». Een paar regels verder komt voor 't werkwoord *randheti* in *bhojanaṃ randheyya*, «hij zal spijs koken, bereiden». *Randha* komt meermalen voor; zoo in *Jāt. V*, 505, 27.

*Cātuppadaṃ sakuṇaṃ*¹ *cāpi maṃsaṃ*
sūdehi randhaṃ i. ā.

«(Genietende (*paribhuñjīyāna*)) vleesch van viervoeters en vogels, toe bereid door de koks», enz.

Een ander voorbeeld vindt men *Jāt. VI*, 24, 9:

Idampi paṇṇakaṃ mayhaṃ randhaṃ rāja aloṇikaṃ
paribhuñja mahārāja, pāhuno me si āgato.

D. i. «Verorber, koning! deze bladgroente van mij, gekookt zonder zout, groote koning! gij zijt als een gast van mij gekomen.»

In 't *Pet.* woordenboek van 't *Skr.* ontbreekt *randha*, maar wel is daar in 't substantief *randhi*, 't gaar worden, met bewijsplaats te vinden, waaruit men met zekerheid mag besluiten dat *randha* ook in 't *Skr.* bestaan heeft. Ook een *Skr. randhayati*, overeenkomende met het boven aangehaalde *Pāli randheti* bestaat in de beteekenis van «koken, spijzen toe bereiden», zooals blijkt uit het p. p. *randhita*, in 't *Pet. Wdb.* vermeld.

Tot denzelfden stam behoort *Pāli randhaka*, «iemand die kookt»; de samenstelling *bhattarandhaka*, etenkoker, spijsbereider, treft men in *Jāt. IV*, 431, 26. Nu ontbreekt het ook in 't *Skr.* niet aan een *randhaka*, dat volgens een scholion op *Pāṇini I*, 1, 61 een *Nomen ag.* is van *randhayati*, doch zonder opgave van de beteekenis. Aangezien *randhayati* ook «onderwerpen, te niet doen» beteekent, laat zich niet uitmaken welken zin de Scholiast bij *randhaka* in 't oog had. Het woord kan heel wel met

¹ In den gedrukten tekst verkeerdelijk *cātu** en *sakuṇaṃ*.

het Pāli randhaka identisch geweest zijn. Dit is zelfs waarschijnlijk omdat Skr. randhana de beteekenis heeft van «'t koken, 't bereiden van spijzen». In 't Pāli heb ik randhana niet aangetroffen, al is het niet aan twijfel onderhevig dat het bestaan heeft.

Ruppana, ruppatti.

Bij 't artikel ruppana in 't Wdb. van Childers wordt als beteekenis opgegeven «Being formed», zonder eenig bewijs. Ik vermoed dat de vertaling op een misverstand berust, in allen geval is ruppana, als afleiding van ruppatti, iets geheel anders. In Jāt. III, 368 leest men:

Yena kenaci vaṇṇena paro labhati ruppanaṃ
mahatthiyampi ce vācaṃ na taṃ bhāseyya paṇḍito.

D. i. «Een wijze moet geen woord spreken, al is het nog zoo nuttig, waar door een ander om een of andere reden zich gegriefd kan voelen.»

Terecht omschrijft de Commentaar ruppanaṃ met «ghaṭṭanaṃ dūsaṇaṃ kuppanaṃ». In 't algemeen is het dus wat pijnlijk aandoet, aanstoot geeft, beledigt, ergert.

Het wkw. ruppatti komt voor in de onmiddellijk volgende Gāthā:

Kāmaṃ ruppātu vā mā vā bhusaṃ vā vikiriyyatu,
dhammaṃ me bhaṇamānassa na pāpam upalippati.

D. i. «Hij moge vrij gegriefd zijn of niet, of zeer verstoord worden, wanneer ik zeg wat recht is, kleeft mij geen zonde aan.»

Niet onjuist is de omschrijving van ruppātu met kujjhatu door den Commentator, maar hij is 't spoor bijster wanneer hij bhusaṃ vā vikiriyyatu verklaart met bhusamuṭṭhi viya vikiriyyatu, «worde verstrooid als een handvol kaf». Natuurlijk is bhusaṃ hier = Skr. bhr̥cam en vikiriyyatu = Skr. vikriyatām, niet = vikīryatām. Vikaroti is «veranderen, in een ongewonen toestand brengen, verstoren», enz. Van Pāli vikāra geeft Childers als beteekenissen te recht op: «Change, alteration; perturbation; wrong state of mind».

Eigenlijk ligt in ruppatti 't begrip van een lichamelijke snijdende pijn gevoelen. Dit komt duidelijk uit in de phrase sallaviddho va ruppatti¹, voelt grievende pijn als door een pijl (of stekel) getroffen. In figuurlijken zin komt sallaviddhassa ruppato voor in Jāt. III, 169, 13: Amittā sumanā honti sallaviddhassa ruppato. D. i. eenigszins vrij vertaald: «Over hem wiens hart gewond is verheugen zich de vijanden». Sallaviddhassa ruppato is, zooals de Commentaar te recht begrijpt, «sokasallena

¹ Sutta-Nipāta, p. 146.

(door den angel des verdriets) viddhassa, ten'eva ghaṭṭiyamānassa «(geraakt)». ¹

Ruppati = Skr. rupyati, wordt in 't Pet. Wdb. opgegeven met de beteekenis van «Reissen (im Leibe) haben», en 't Causatief ropayati met die van «Reissen verursachen». Dus «snijdende pijn hebben» en «veroorzaken». Daarmede overeenkomstig wordt het adjectief ropāṇa in Atharva-Veda IX, 8, 19 weergegeven met «Leibschneiden verursachend». Of het in verband met de ziekte yakṣma nu juist «pijn in 't lijf veroorzakend» beteekent, is niet zoo heel duidelijk, maar in allen geval ligt hier 't begrip in van «pijn of zeer doende».

Merkwaardig is dat in de Dhātupāṭhas de onbetwistbare, oude beteekenis, nog in 't Pāli bewaard, niet meer bekend is, maar als beteekenis opgegeven van 't substantief ropāṇa: «vimohana» of «upadrava». Evenzoo wordt aan rupyati de zin toegeschreven van vimoha; dus van «verbijstereen». Deze beteekenis, welke zich, m. i., ontwikkeld heeft uit «vikriyate», vindt men, als ik mij niet vergis, terug in Sutta-Nipāta, 204, en Saṃyutta-Nikāya III, 86, in de woorden: «ruppanti rūpesu janā pamattā», d. i. «de lieden raken verbijsterd bij de (bedriegelijke of schoonschijnende) vormen en bekoord (of verleid)». Ik denk dat ruppana aan ropāṇa = vimoha of vimohana, beantwoordt, hoewel ik geen bewijspplaats te mijner beschikking heb.

Wat den vorm van ruppana betreft, is het duidelijk dat het van den Praesensstam ruppati is afgeleid. In 't Skr. is zulks ongewoon. Wel is waar heb ik dūyana «gloed, branderigheid», aangetroffen in Carakasamhitā ² 105, 11 en 20; 783, 8, gevormd van dūyate, doch dit is kwalijk zuiver Skr. Een eenigszins ander geval schijnt het met pūyana te wezen, omdat de Dhātupāṭha pūy, niet pū als basis beschouwt. Intusschen is het de vraag of dit juist is, want pūti enz. wijst op pū.

Maṅgura, maṅguli.

Maṅgura is een adjectief dat de beteekenis van «leelijk» heeft, o. a. Dīgha-Nikāya I, 193; Majjhima-Nikāya I, 246. Het gebruik van dit woord is niet beperkt tot het Pāli, want in de Pāiyacchi-Nāmaṃālā (ed. Bühler), 243 wordt een maṅgula opgegeven als synoniem van asundara «leelijk van voorkomen.»

Als 't vrouwelijk van maṅgura dient maṅguli, Acc. sg. manguliṃ ³,

¹ Zoo leze men in stede van ghaṭṭi.

² Ed. Calcutta van 1877.

³ Sutta-Vibhaṅga, I, p. 107, r. 11.

door Buddhaghosa verklaard met «*virtūpaṃ duddasikaṃ bibhacchaṃ*¹», d. i. «wanstaltig, leelijk van aanzien, weerzinwekkend.»

In Buddhistisch Skr. beantwoordt aan *maṅgura* de vorm *madgura*. In *Lalitavistara* (ed. Calc.), 320, leest men: «*Çramaṇo Gautamaḥ çyāmakobata çramaṇo Gautamo madguracchaviḥ*», d. i. «De asceet Gautama is zwartachtig, och, de asceet Gautama is leelijk van huidkleur!»².

Een geheel ander woord is in 't Skr. het substantief *madgura*, paarlduiker, hetwelk natuurlijk behoort bij *majjati*, Lat. *mergo*, Litausch *mazgóti*. Eenig verband tusschen dit woord en 't zooeven vermelde, vermag ik niet te ontdekken. Evenmin ken ik uit de verwante talen iets wat met waarschijnlijkheid er mede vergeleken kan worden. Daarenboven is het volstrekt niet zeker dat *madgura* een juiste vorm is, want het zou kunnen ontstaan zijn uit de herhaaldelijk voorkomende verwarring der letterverbindingen *ṅg*, *ḍg* en *dg*.

¹ Zoo leze men inplaats van *duddasikabhigacchaṃ*.

² De plaats uit Lal. is aangehaald in Pet. Wdb., maar misverstaan.

BLADWIJZER.

	Blz.		Blz.
aggaha	171	patti	165
āmāya-dāsa, — dāsī . . .	171	phāsu, phāsuka	167
uddesita, uddosita	169	maṅgura, maṅguli . . .	177
cumbaṭa, cumbaṭaka . . .	168	randha (en verwanten) . .	175
jessati	174	ruppana, ruppati	176

Oudheidkundig onderzoek in Engelsch-Indië.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
Deel 67.

's-Gravenhage, 1913.

Op het zoo ruime veld der Voor-indische oudheidkunde wordt nog steeds met volhardenden ijver en gunstigen uitslag voortgewerkt. Op eenige belangrijke uitgaven over Indische oudheden, welke in den laatsten tijd verschenen zijn, wensch ik de aandacht van den Nederlandschen lezer te vestigen, namelijk op de werken getiteld *Antiquities of Chamba State*, Part I, en *Excavations at Saheṭh-Maheṭh*, beide samengesteld door Dr. J. Ph. Vogel, en *The Archaeological Survey of Mayurabhanja*, Vol. I, door Nagendranāth Vasu, *Prāchyavidyāmahārṇava*, M. R. A. S. Terwijl ik mij voorbehoud over laatstgenoemd werk hierna het een en ander mede te deelen, zal ik mij in de volgende regelen bepalen tot een bespreking van Dr. Vogel's uitgaven, beide te Calcutta in 1911 verschenen.

Chambā is een kleine staat, ZO. van Kasjmir, ingesloten door hooge met sneeuw bedekte bergen, een land dat ten gevolge van zijne ligging eeuwen lang ongestoord zijne oude overleveringen en instellingen bewaard heeft, hoewel het thans van lieverlede meer en meer den invloed der Westersche beschaving ondergaat.

De staat wordt nog heden ten dage beheerscht door 't edel geslacht welks telgen in de burgeroorlogen van Kasjmir streden aan de zijde van de Kasjmirsche Koningen Harṣa en Sussala, wier geschiedenis wij kennen uit de *Rājatarāṅgiṇī*. De tegenwoordige heerscher van Chambā, de verlichte Rāja Sir Bhuri Singh, aan wien Dr. Vogel uit dankbaarheid en vriendschap zijn werk heeft opgedragen, zetelt in hetzelfde «doorluchte Champā», van waar zijne voorouders hun koperen giftbrieven uitvaardigden en waar zijne onderdanen hem nog begroeten met den klassieken wensch «Jai Deo!» Nog heden vereert het volk van Chambā in de tempels, door Sāhillavarman in de 10^{de} eeuw opgericht en te Brahmor, de oude hoofdstad Brahmapura, de bronzen godenbeelden door Meruvarman twaalf eeuwen geleden daar geplaatst. De Rājā's — of zooals zij in ouder vorm bij Kalhaṇa en de inscripties heeten: Rājānaka's — eertijds machtige Baronnen, tegenwoordig grootendeels afgedaald tot den staat van arme boeren, zijn nog gehecht aan hun ouden titel en de ruïnen der voorvaderlijke kasteelen.

Dr. Vogel heeft het materiaal voor zijn werk verzameld gedurende herhaalde bezoeken aan 't land van 1902 tot 1908. In 't voor ons liggende statige boekdeel in 268 bladzijden, 4^o, met 40 onberispelijk uitgevoerde platen en 30 tekstillustraties, worden behandeld de inscripties van 't vóór-mohammedaansche tijdperk. Hoewel de reproductie van den tekst van 30

inscripties met vertaling het hoofdbestanddeel van 't boek uitmaakt, heeft Vogel een hoogst belangrijke inleiding laten voorafgaan, waarin achtereenvolgens behandeld worden: I. De oude aardrijkskunde van 't land; II. Overzicht der Inscripties; III. Het schrift in al zijn eigenaardigheden; IV. Chronologie; V. De *Vamçāvalī* (genealogie) van *Chambā*; VI. Oude geschiedenis. Deze inleiding behandelt met de vereischte volledigheid alles wat tot recht verstand der monumenten noodig is. In verband met onderwerpen die bij de verklaring der inscripties te sprake komen, vindt men eenige Aanhangsels, namelijk: I. Een lijst van inscripties in *Çaradā*-schrift (buiten die in *Chambā*) in *Kāṅgrā* (*Trigartā*), *Kuḷū* (*Kuḷuta*), *Maṇḍi*, *Kasjmir* en *Jammū* of *Dugar* (*Durgara*), *Ladakh*, *Lahul*, *Gandhāra* en *Pandzjāb*; II. De *Rāja's* van *Balor* (*Vallāpura*); III. De Tibetische steeninscriptie van *Markulā*, door Rev. A. H. Francke; IV. Een veronderstelde munt van *Āsaṭa* van *Campā*, door R. Burn.

Het kleine *Chambā* is bijzonder rijk aan inscripties, in tegenstelling tot het weinige wat men aantreft in naburige landen als *Kasjmir*, *Kāṅgrā* en *Kuḷū*, hetgeen zich laat verklaren uit de omstandigheid dat het wegens de afgeslotenheid der streek minder aan vernielende invloeden heeft blootgestaan. In allen geval weten wij met zekerheid dat *Kasjmir*, waar thans zoo weinig over is, in de Middeleeuwen zeer rijk was aan steenopschriften en charters op koperplaten.

Naar hun aard kan men de schriftelijke gedenkstukken onderscheiden in rotsinscripties, bijschriften op beelden, op steenplaten, en oorkonden op koperplaten.

De inscripties der eerste soort zijn slechts gering in aantal. Ze zijn gesteld in 't Sanskrit, behalve enkele Tibetaansche opschriften in de nabijheid van *Brahmor*.

Onder de bijschriften op beelden zijn de belangrijkste die van *Meruvarman* (ongeveer 700 A.D.), gegrift op bronzen standbeelden te *Brahmor* en *Chatrāṅhī*. Metalen beschreven beeldjes van veel later datum zijn die van *Çiva* te *Harṣar* en van *Markulā Devī* in *Chambā-Lahul*. Beide zijn wij-inscripties, *pratiṣṭhā-çāsana's*, zooals de term luidt bij *Kalhana*, den reeds bovenvermelden geschiedschrijver van *Kasjmir*. Waarschijnlijk het oudste beeld met bijschrift is dat van *Bhagavatī* (*Durgā*) opgericht door *Rājānaka Bhogaṭa* van *Kiṣkindha*, het hedendaagsche *Himgiri*. Daarop volgen in tijdsorde het beeld van *Bhagavatī* te *Tur*, en het *Viṣṇu*-beeld te *Sāho*; van beide heeft het opschrift veel geleden. Daarentegen is de inscriptie op het beschadigde *Nārāyaṇa*-beeld te *Devī ri Kōṭhī* goed bewaard gebleven.

Inscripties op steenplaten zijn of wij-opschriften of lofdichten. Meermalen zijn het beide te gelijk, zooals de *praçasti* te *Sarāhaṇ*, welke de oprichting

van een Çiva-tempel vermeldt, maar tevens een lang lofdicht bevat op Somaprabhā, de gemalin des oprichters van 't heiligdom. Evenzoo zijn de bron-inscripties van Devī ri Kōṭhī en Mūl Kihār te gelijktijd praçasti's.

Een zeer eigenaardige soort van opschriften zijn die op gebeeldhouwde steenplaten bij fonteinen, of wat men in 't Maleisch pantiuran noemt. Dé eenige plaats buiten Chambā waar Dr. Vogel zulke steenen heeft aange- troffen, is Sisu in Britsch Lahul. Volgens mededeeling van den Heer Francke komen nog andere dergelijke steenen voor ook in andere dorpen van Lahul, doch zonder opschriften. Van eenige dezer merkwaardige monumenten moge hier de tekst in onzuiver Sanskrit gesteld, benevens vertaling volgen.

Op den steen in 't gehucht Bhakūṇḍ¹ leest men :

«Svastiḥ || Oṃ nama Varuṇadevāya namaḥ saṃvat Çāstriye 4 Çrīma- Trailokyadevarājye Çukkradine Utaraphalguṇīnakṣatre Bhoçarmaputra- paripūrṇena saṃsārabhayabhī (tena Varuṇadevaḥ) sthāpitaḥ iti çubham ||.»

D.i. «Heil! Hulde aan den god Varuṇa, hulde! In 't Çāstra-jaar 4, onder de regeering van den doorluchtigen Trailokyadeva, op Vrijdag, onder 't sterrebeeld Uttara-Phālgunī, is door Paripūrṇa, Bhoçarmanszoon, bevreesd voor de gevaren van den Saṃsāra, Varuṇa (d.i. deze aan Varuṇa gewijde bronsteen) opgericht.»

Van denzelfden aard is het opschrift van Naghai² :

«(Oṃ Svastiḥ || Paramabhaṭṭāraka) mahārājādhirājapameçvara çrīma- (ttrai)lokyadevarājya saṃvat 3(?) Çrāvaṇa bati — Candradine Dhaniṣṭhā- nakṣatre sthāpitaḥ | mahāçrī-Nāgukapautreṇa rājānaka-Çrī-Nāgaprasāda- putreṇa Çrī-Devaprasādena rājñī-Çrī-Mekhalāyā(h) paralokārthaḥ Varu- ṇa-deva(h) sthāpitaḥ | iti çubham(||).»

D.i. «In het 3^{de}(?) jaar der regeering van den oppersten heer, den opper- koning der koningen, den oppersten heerscher, Z. doorluchtige Majesteit Trailokya, in (de maand) Çrāvaṇa, op Maandag, onder 't sterrebeeld Dha- niṣṭhā opgericht. Door den doorluchtigen Devaprasāda, kleinzoon van den zeer doorluchtigen Nāguka, zoon van den Rājānaka den doorluchtigen Nāgaprasāda is de god Varuṇa opgericht voor (de zaligheid in) de andere wereld van de Rājñī Mekhalā. Zegen!»

Alle fonteininscripties zijn gewijd aan Varuṇa. Dit is natuurlijk, want hij is de god der wateren. Opmerkelijk is het, dat het vrome werk der oprichting van teekenen van vereering voor Varuṇa steeds moet strekken om 't heil van den oprichter of zijn verwanten hiernamaals te verzekeren. In deze bijzonderheid mogen wij, dunkt mij, een overblijfsel zien van zeer oude, Vedische voorstellingen omtrent de hooge plaats die Varuṇa innam, die

¹ Afgebeeld Plaat XX.

² Afgebeeld Pl. XXI—XXII.

ook als Koning Varuṇa met Koning Yama heerscht in de wereld der zalige afgestorvenen.¹

In den Veda is Varuṇa de opperste der goden, en merkwaardig stemt daarmee overeen wat gezegd wordt in de fonteininscriptie van Bharāṇṛa²: «Na ca Baruṇāt para devaṃ | na ca Varuṇāt paraṃ tapaṃ | na ca Varuṇāt paraṃ dharmaṃ tṛcū lokeṣu viṣrutam.» D.i. «En er is geen hooger god dan Varuṇa; en geen hooger tapas dan Varuṇa en geen hooger wet dan Varuṇa bekend in de drie werelden.» In deze woorden herkent men, om zoo te zeggen, het beeld van den Vedischen Varuṇa, niettegenstaande de god reeds eeuwen vóór het tijdperk der inscripties, van zijn hoogen rang was afgedaald, al herinnerde zijn wapen, de pāṇa, strik, dat hij een wrekende godheid was, en het in Manu (IX, 245) nog heet iṣo daṇḍasya Varuṇaḥ, V. is de heer der straf.

Wat het beeldhouwwerk der fonteinsteen betreft, is op te merken dat de opstaande zijden bedekt zijn met rijen van figuren. Op de groote steenplaten te Paṅgī en Curāḥ vindt men de bovenste rij ingenomen door figuren van goden en menschen. Onder de eerstgenoemden neemt begrijpelijker wijze Varuṇa de eerste plaats in. Op het beeldwerk van Sālhi³ zetelt in de bovenste rij Īṣa, tusschen Varuṇa, Indra, Gaṇeṣa en Kārttikeya, ieder gezeten op zijn vāhana en aangeduid door een bijschrift. Het middengedeelte geeft een voorstelling van Viṣṇu's slaap, zooals ook geregeld te zien is op de fonteinsteen van de Rāvi-vallei. Het benedengedeelte wordt ingenomen door acht vrouwelijke figuren, voorstellende de groote rivieren van Noordelijk Indië. De naam van iedere rivier, niet in Sanskrit, maar in de landtaal, staat geschreven op de waterkruik die de figuren in de hand houden.

Ook op de fonteinsteen van de Rāvi-vallei ziet men rijen van figuren. Daaronder vindt men Viṣṇu, slapende op de wereldslang Īṣa, terwijl zijne gemalin Lakṣmī zijne voeten omvat, en den vierhoofdigen Brahma, gezeten op den uit Viṣṇu's navel opschietenden lotus. Andere gewone onderwerpen zijn de negen Graha's (Zon, Maan, de vijf planeten, Rāhu en Ketu) en de tien avatāra's van Viṣṇu. De figuren in de lagere rijen, voorgesteld als in aanbidding van de Liṅga, stellen vermoedelijk de schenkers van 't verdienstelijke werk voor.

Ettelijke sculpturen op fonteinsteen vertoonen geen enkele figuur, maar zijn zuiver decoratief. Gewoonlijk zijn de vierkante vakken, waarin de oppervlakte verdeeld is, voorzien van een lotus. De fontein te Ḍaḍvār heeft

¹ Rgveda X, 14, 7.

² Inscr. 86; platen XXIV en XXXVI.

³ Pl. XXXI.

geen andere figuur dan Varuṇa; 't overige van 't beeldwerk is decoratief.

Omtrent de plaatsing der fonteinsteen vernemen wij, dat ze meestal opgericht zijn tegen de steile helling van plaatsen waar water nedervloeit of uit de rots te voorschijn schiet. Een steenen tuit, soms versierd met beeldhouwwerk, is in een vierkante opening in 't midden van den steen geplaatst om 't water te laten doorvloeien. Soms vindt men vóór de groote steenplaat een waterbekken met drie kleinere steenen gebouwd, eveneens met beeldhouwwerk versierd. Dit laatste zou men kunnen noemen een fonteinbak, wat in 't Javaansch *botrawi* heet. Het zou wel der moeite waard zijn te onderzoeken in hoever de Javaansche *botrawi*'s met die in Chambā overeenkomen. Van eenigszins anderen aard is de bron met inscriptie van Dakawu op Java, want vooreerst is het aldaar uit de rots komende water de bron van een beek, en is de inscriptie aangebracht op de rots zelve. Ook is het opschrift niet gewijd aan een bepaalde godheid. De versiering op de rots, al komt daaronder ook de lotus voor, draagt toch een ander karakter. Wat men te Dakawu vindt, is m.i. geen *pañtjuran*, maar een heilige bron.

Bij de inscripties op koperplaten behoeven wij niet lang stil te staan. Ze zijn in Chambā, gelijk overal elders in Indië en op Java, gemeenlijk oorkonden van landschenkeningen, vooral ten behoeve van brahmanen of tempels. Het aantal van zulke oorkonden in Chambā uitgevaardigd in 't vóór-mohammedaansche tijdperk is betrekkelijk gering. Voor verdere bijzonderheden zij verwezen naar Dr. Vogel's opmerkingen pp. 37 vgg.

Natuurlijk ontbreekt het niet aan inscripties op godenbeelden. Bijzondere vermelding verdient het bijschrift op den bronzen Nandi-stier van Meruvarman¹, waarvan de tekst in niet zeer zuiver Sanskrit luidt als volgt:

«Om prāsāda Merusadṛṣaṃ Himavantamūrdhniḥ kṛtvā svayaṃ pravarakarma ṣubhair anekaiḥ tac candraçalaracitaṃ nayanābh(i)rāmaprāgrīvakair vividhamamḍapair naḥ(l.nai) kacittraiḥ tasyāgrato vṛṣabhaḥ pīnakapolakāyaḥ samçliṣṭavakṣakakudonnatadevayānaḥ Çrīmeruvarmma caturodadhikirttir eṣāḥ mātāpituḥ satatam ātmaphalānuvṛddhaiḥ kṛtaṃ karmmiṇa Guggenaḥ ||.»

Dit slecht gestelde stuk welks maker blijkbaar passief- en actief-constructie verwacht, kan men aldus vertalen:

«Na een torenbouw, gelijkende op den Meru op den top van den Himālaya, uit eigen beweging door de menigvuldige zegenrijke gevolgen van zijne uitnemende werken gemaakt te hebben, is dat (gebouw) voorzien van een opperzaal, verrukkelijk voor 't oog, met verscheiden naar 't oosten gerichte open hallen met talrijke schilderijen (of: allerlei moois); vóór 't (gebouw) de stier, vet van wang en lijf, met hoogen bult, het rijdier van

¹ Pl. IX; inscriptie op Pl. X.

den god (Çiva). Dit is het tot de vier zeeën ¹ roemvolle monumentale verdienstelijke werk van den doorluchtigen Meruvarman voor de gestadige toeneming van de vruchten (der vroomheid) van zijn vader en moeder en hem zelve. Gemaakt door den werkman Gugga.»

Er zijn nog andere beelden met opschriften, welke op last van Meruvarman door denzelfden kunstenaar vervaardigd zijn ², namelijk van Lakṣaṇā en Çakti Devī. Lakṣaṇā is ook bekend onder den naam Bhadrakālī, is dus een vorm van Durgā. ³ De godin Çakti stelt de vrouwelijke energie van Çiva voor; gewoonlijk heet zij Maheçvari. ⁴

Het Sanskrit der inscripties laat over 't algemeen veel te wenschen over, alsook de stijl. Doch er zijn enkele uitzonderingen, o.a. het verdienstelijke lofdicht op den Rājānaka Nāgapāla en diens moeder Balhā, die als weduwe voor 't zielenheil van haar overleden echtgenoot een vijver of cistern had laten maken. ⁵

In een barbaarsch, en daardoor moeielijk geheel te verstaan Sanskrit is het korte opschrift van een beeld van Kālī in den tempel van 't dorp Markulā of Udaipur. Deze godin, gewoonlijk geheeten Markulā-Devī, wordt volgens Rv. Francke ook door de Buddhisten van Lahul vereerd als Dorje-phag-mo (Skr. Vajravarāhi). Bij genoemd dorp werd in 1907 door wijlen Miss J. E. Duncan een Tibetaansche inscriptie ontdekt, die naar 't door haar genomen afdruksel in tekst en vertaling door genoemden zendeling der Moravische gemeente wordt medegedeeld. ⁶

In dat stuk is er sprake van een Klooster Mar-skul, waaruit men mag opmaken dat er indertijd een Lamaïstisch klooster gestaan heeft. Nog heden ten dage doen de Buddhisten van Britsch Lahul bedevaarten naar Markulā, evenals naar 't heiligdom van Trilokanātha (Çiva), want Trilokanātha is ook een naam van Avalokiteçvara. Dit is een bevestiging van de meermalen uitgesproken meening dat Avalokiteçvara (al. Lokeçvara) de Mahāyānistische vermomming, of wil men aanpassing van Çiva is. Wij hebben hier een blijk van 't bestaan eener soortgelijke vereeniging van Çivaïsme en Mahāyānisme als in 't oude Java. Niet enkel door de Buddhisten van Lahul wordt Markulā-Devī vereerd, maar ook in Nepāl wordt zij vereenzelvigd met Bhavānī, de vrouw van Bhava (Çiva).

Het in de voorafgaande bladzijden gegeven overzicht van de Antiqui-

¹ D. i. tot aan de uiteinden der aarde.

² Pag. 138—145.

³ Afgebeeld op Plaat VII.

⁴ Pl. XII.

⁵ N° 82, Plaat XXX.

⁶ Appendix 8.

ties of Chamba State zal, hoe vluchtig ook, een denkbeeld geven van de voorbeeldige wijze waarop Dr. Vogel die bewerkt heeft. Het spreekt van zelf dat het werk ook van 't grootste belang is voor de oudheidkundige studie van Java en andere landen waar de oude Indische beschaving sporen heeft achtergelaten.

De publicatie getiteld *Excavations at Saheth-Maheth* is een verslag van de uitkomsten der laatste opgravingen te genoemder plaatse.¹ De eerste uitgravingen dateeren reeds van 1863, toen Generaal A. Cunningham die liet verrichten te Maheth en Saheth, volgens zijn oordeel de plek van de oude stad *Çrāvastī* (*Pāli Sāvattthī*) en den hof *Jetavana*, beide zoo beroemd in de geschiedenis van den Buddha. Dat Cunningham's gevoelen juist was, is bevestigd geworden door de ontdekking van een kolossaal *Bodhisattvabeeld* in een der bouwvallen van een heiligdom te Saheth. Een inscriptie gegrift op het voetstuk van dat standbeeld, in karakters van 't *Kuṣāṇa*-tijdperk, vermeldt dat het beeld, mitsgaders een zonnescerm is opgericht door den geestelijke *Bala* te *Çrāvastī*, in den wandelgang van den Buddha in de *Kosamba-kuṭī*.

Cunningham hervatte zijn onderzoek in 1876, waarbij zestien bouwwerken, meest *Stūpa*'s en tempeltjes van betrekkelijk laten tijd ontgraven werden. Het kleine heiligdom waar men 't *Bodhisattvabeeld* gevonden had, vereenzelvigde Cunningham met de in 't opschrift vermelde *Kosamba-kuṭī*, terwijl hij een ander soortgelijk gebouwtje, ten Noorden van 't vorige, hield voor de *Gandhakuṭī*, het privaat vertrek van den Buddha in 't *Jetavana*.

Zijne meening steunde op een relief aan den *Stūpa* van *Bharhut*, waarin afgebeeld is de schenking van 't *Jetavana* door *Anāthapiṇḍika*, en de *Gandhakuṭī* te zien is links van de *Kosamba-kuṭī*.

Eenige niet onbelangrijke opgravingen werden 1884—1885 gedaan door Dr. Hoey, zoowel te Saheth als te Maheth. Daarbij kwamen aan 't licht de overblijfselen van niet minder dan 34 bouwwerken te Saheth en enkele meer in en bij Maheth. Ongelukkig werd geen dier overblijfselen voldoende uitgegraven; ook zijn de later uitgegeven plannen en beschrijvingen onvoldoende om van de ontdekkingen een goed denkbeeld te geven. Een van de belangrijkste vondsten was een steeninscriptie van *Samvat* 1176 (1119 A.D.). Ze vermeldt de stichting van een *Vihāra* door zekere *Vidyādhara*; men vond die in den voorhof van een klooster.

De jongste onderzoeken geschieden onder toezicht van Dr. Vogel

¹ Het eerste gedeelte van 't verslag is van de hand van Dr. Vogel, het tweede van *Pandit Daya Ram Sahni*. — Verschenen in de *Archaeological Survey of India, Annual Report* 1907-8, Calcutta 1911.

en Pandit Daya Ram Sahni. Hun verslag is een samenvatting van de uitkomsten die de verschillende opgravingen hebben opgeleverd.

De plaatsen wier bouwvallen thans bekend staan als Saheth en Maheth, liggen op den korten afstand van $\frac{1}{4}$ mijl van elkander. Maheth, het grootste van beide, wordt door Cunningham beschreven als «an almost semi-circular crescent with its diameter of one mile and a third in length, curved inwards and facing the north-east, along the old bank of the Rapti river.» De omvang bedraagt ruim $3\frac{1}{4}$ mijl. Zoowel de omvang als de vorm van Maheth laten geen twijfel over, dat men daarin 't overblijfsel te zien heeft van een oude stad. De omtrek wordt duidelijk gekenmerkt door aarden wallen, die aanmerkelijk in hoogte verschillen. In de wallen zijn een aantal openingen die toegang geven tot het binnengedeelte, thans bijna geheel een wildernis. Die openingen worden door de inboorlingen bestempeld als stadspoorten, maar de meeste zijn zeker niets anders dan inzakkingen van de wallen. De ligging dier zoogenaamde poorten, welke ieder een eigen naam dragen, is aangegeven op den platten grond.

Van p. 85 tot p. 117 vindt men een volledig overzicht van alle overblijfselen der oudheid, welke bij de verschillende opgravingen ontdekt zijn: ruïnen van gebouwen, beelden, terra-cotta's, zegels van klei, potterij.

De voornaamste groep van ruïnen te Maheth vindt men omstreeks het midden der naar de rivier gerichte zijde in de onmiddellijke nabijheid van den ringwal. Vlak bij elkaar ziet men de overblijfselen van gebouwen, waarin men Stūpa's herkent. Voor de beschrijving en afbeelding moeten wij naar 't verslag zelve verwijzen. Van de ter plaatse ontdekte terra-cotta's, die waarschijnlijk gediend hebben ter versiering van gebouwen in metselsteen, schijnen ettelijke tafereelen uit het Rāmāyaṇa voor te stellen; een heeft wellicht betrekking op de Kṛṣṇa-legende. Na een opsomming van 356 terra-cotta's (p. 98—107) volgt een lijst van fragmenten van beeldhouwwerk; voorts van kleizegels, vaatwerk en andere voorwerpen.

Op korten afstand ten NW. van de vorige vindplaats heeft men een bouwval ontdekt, dien men algemeen houdt voor 't overblijfsel van een Stūpa, hetzij Buddhistisch of Jainistisch. Ook hier ontbreekt het niet aan terra-cotta's en vaatwerk.

Bij de zgn. Nausahra-poort, die Dr. Vogel voor een der hoofdingangen der stad beschouwt, ontwaart men de fondamenten van twee vierkante vertrekken, misschien wachtkamers. Belangrijker is de ruïne van een Jainatempel, gelegen in 't westelijk gedeelte van Maheth en bekend onder den naam van Sobhnāth, Skr. Sambhavanātha, de derde Tirthaṅkara, die in Çrāvastī heet geboren te zijn. De beschrijving er van, benevens de platte gronden, wordt gegeven pp. 113 vgg.

Onder beeldhouwwerk in zandsteen komt voor de figuur van Vṛṣabha-nātha, den eersten Tirthaṅkara. Aan weerszijde van hem staan twee personen, ieder met een vliegenwaaier; boven hem breidt zich een zonnescerm uit, waarop een groteske figuur ligt die bezig is op een handtrommel te slaan. Het overig gedeelte van den steen wordt ingenomen door vier rijen van Tirthaṅkara's in miniatuur, ten getale van vier-en-twintig, het officieele getal. Verder zijn er nog twaalf sculpturen, alle, voorzoover nog herkenbaar, een Tirthaṅkara voorstellende.

Wij zijn nu genaderd tot de beschrijving der oudheden van Sahetḥ, door Pandit Daya Ram Sahnī. Het belangrijkste, door Dr. Hoey ontdekte monument, is de bouwval van een Buddhistisch klooster.

Door een gelukkig toeval is bewaard gebleven een schenkingsoorkonde op koper in den N.W.hoek van een cel onmiddellijk onder den vloer. Het is een giftbrief van Govindacandra van Kanauj, uitgevaardigd van Benares op Maandag vollemaansdag van Āṣāḍha Saṃv. 1186 (23 Juni 1130 A.D.). De oorkonde vermeldt de schenking van zes dorpen, met name genoemd, aan de «gemeente van Buddhistische monniken van wie Buddhabhaddāraka de voornaamste is en verblijf houdende in 't groote klooster van Jetavana». Deze vondst verheft boven allen twijfel het feit dat het onderhavige monument het overblijfsel is van 't eenmaal zoo vermaarde klooster van Jetavana, en te gelijktijd dat de ligging van 't oude Ćrāvastī overeenkomt met die van Mahetḥ.

Er zijn op het terrein nog verscheiden andere kleinere gebouwen die men houdt voor kapellen of cellen. Verder heeft men, evenals te Mahetḥ, een groot aantal beelden, terra-cotta's, kleitabletten, munten en voorwerpen van gemengden aard kunnen verzamelen.

Onder de beelden verdienen een bijzondere vermelding de volgende: een statuet in grijzen steen van Buddha in de houding van leeraar op 't gewone lotuskussen; een ander beeldje stelt den Meester voor op een lotuskussen in de Bhūmisparçahouding; in 't midden van 't voetstuk ziet men een Vajra; aan beide zijden van 't hoofd staan twee miniatuur begeleiders en twee Stūpa's; een derde beeldhouwwerk, in graniet, vertoont den Buddha in diep gepeins op een lotuskussen onder een zonnescerm. Op zijn schoot houdt hij een bedelnap, hem aangeboden door een aap. Dit stelt voor de aanbieding van honing door een aap te Vaiçālī. Verder is er nog een fragment van een Buddhabeeld, in een Caitya, in de Abhayadānahouding. Aan zijn linkerhand is een figuur van Tārā, gezeten op een ontloken utpala (blauwe lotus); aan de linkerzijde nadert haar een kind.

Onder de overige beelden komen Bodhisattva's en andere godheden voor. Zoo is er een merkwaardig beeld van den Dhyāni-Bodhisattva Ava-

lokiteçvara in de houding *lilāsana* op een lotuszetel. Rechts en links van hem ziet men twee lotussen die gedragen moeten zijn geweest door personen waarvan alleen de voeten nog zijn overgebleven. Twee knielende figuren op 't voetstuk zijn waarschijnlijk menschen in aanbidding. Wijders ontwaart men 't figuur van een *preta* (*Sūcimukha*), een hongerig spook, zooals gewoonlijk onder de rechterhand van dezen *Bodhisattva* te zien is. Een ander beeld van *Avalokiteçvara* stelt hem voor in *Ardhaparyāṅka*-houding, d.i. op Europeesche wijze op een lotus gezeten. Aan weerskanten staan vrouwengestalten, waarvan de eene links vier armen heeft en een twijg in de hand houdt. Onder de rechterhand van 't goddelijk wezen, in *Varada*-houding, ziet men genoemden *preta* met opgezette buik en de handen opgehouden als om den nectar op te vangen die van de vingers van den Grooten Barmhartige nederdruppelt.

In een der kapellen heeft men ontdekt een beeld van *Kubera* of *Jambhala*¹ uit rooden zandsteen van *Mathurā*. De god is gezeten op Europeesche wijze. Hij houdt in de rechterhand een citroen², in de linker een beurs. Het bijschrift in een *Nāgarī* der 8^{ste} of 9^{de} eeuw bevat het bekende Buddhistische geloofsformulier. Verscheiden exemplaren van dat formulier treft men ook aan op de kleitabletten.

Tot de gevonden munten behooren enkele die dagteekenen uit de 2^{de} eeuw vóór onze jaartelling.

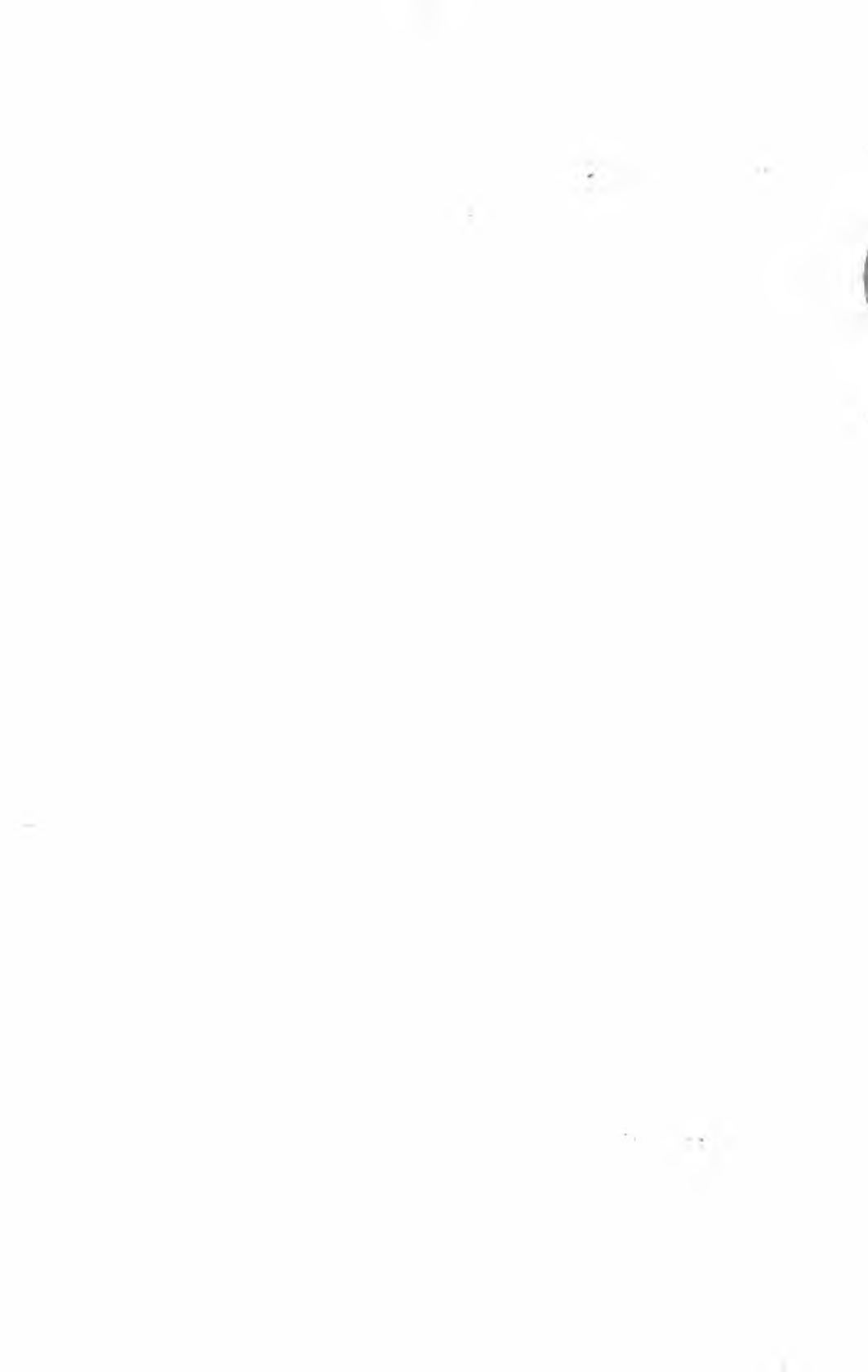
¹ Ter loops zij opgemerkt dat *Jambhala* ook in den *Nāgarakṛtāgama* I, als een naam van den god des rijkdoms voorkomt.

² *Skr.* *jambhala*, een aanduiding van den naam.

Oudheidkundige nasporingen in Orissa.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
Deel 67.

's-Gravenhage, 1913.



De oudheden van Orissa hebben tot voor korten tijd niet de aandacht getrokken die zij verdienden. Dit kan men nu niet meer zeggen nadat een Bengaalsch geleerde, Babu Nagendranāth Vasu, de uitkomsten van zijn ijverig oudheidkundig onderzoek heeft bekend gemaakt in een statig boekdeel, getiteld: *The Archaeological Survey of Mayūrabhañja*. Vol. I, (Calcutta 1911).¹

Uit de voorrede van den Schrijver, gedagteekend 4 Januari 1911, vernemen wij dat hij achttien jaar geleden in 't bezit kwam van ettelijke koperplaat-oorkonden, alsook van afprenten van een aantal inscripties uit Orissa, waaruit hij de overtuiging putte dat de heerschende voorstellingen omtrent de oudheden en geschiedenis van 't land in menig opzicht onjuist waren. Dit leidde hem tot het besluit, een wetenschappelijk onderzoek in 't land zelve in te stellen. Vooral van de ondersteuning die hij van 't Hoofd van Mayūrabhañja mocht ondervinden, was het te danken dat hij met vrucht werkzaam kon wezen. In 1907 werd hij door bedoeld Hoofd belast met de leiding van 't oudheidkundig onderzoek, hetgeen hem in de gelegenheid stelde om verschillende gedeelten van genoemde landstreek te bereizen.

Het voor ons liggende boekdeel bevat vooreerst een Inleiding van 263 bladzijden met platen; voorts Verslagen van de oudheden met platen, 122 bladzijden; eindelijk een Appendix, behelzende fotografieën benevens transcriptie van koperplaten, van blz. 129 tot 160. Een Index besluit het geheel.

De inleiding bestaat in hoofdzaak uit een geschiedkundig overzicht van de verschillende godsdienststelsels welke naast of na elkaar een tijd van bloei of verval in Orissa gehad hebben. Vooral van belang is hetgeen de Schrijver bij zijne nasporingen ontdekt heeft aangaande het voortbestaan van zekere vormen van Buddhisme sedert het begin der 16^{de} eeuw. Het was niet onbekend dat tot laat in de 15^{de} eeuw de vervolgde Buddhisten een toevlucht vonden in Orissa, welks heerscher Mukunda Deva (Dharmarāja) een ijverig aanhanger der heilleer was. Geheel nieuw, ten minste voor den schrijver dezer regelen, is wat wij leeren omtrent de Crypto-Buddhisten in Orissa gedurende de 16^{de} en 17^{de} eeuw (pp. CCVII, vgg.) Met aanhalingen uit het gedicht *Çūnya-Saṃhitā* van Acyuta toont hij aan dat deze dichter onder den schijn van een Viṣṇuïet in werkelijkheid Buddhist was. «Het is

¹ Published by the Mayūrabhanja State.

wenschelijk in 't Kali-yuga dat de volgelingen van Buddha zich vermommen», heet het bij hem. Ook bij andere dichters uit de 16^{de} eeuw vindt men dergelijke uitingen.

In 't begin der 17^{de} eeuw bezocht de Tibetaansche pelgrim Buddhagupta Tathāgatanātha verschillende streken van Indië. Hij vond o.a. te Hari-bhañja, de toenmalige hoofdstad van Mayūrabhañja, een groote menigte van mannelijke en vrouwelijke belijders van 't Buddhisme.

Zekere Manohara-dāsa verklaarde, nu ongeveer honderd jaar geleden, dat «Arjuna-Buddha de Jiva (individueele ziel) is, en Kṛṣṇa de Parama (universeele ziel)». Dit is een voorbeeld van schijn-Buddhisme, of wil men van syncretisme, dat herinnert aan de vermenging van Mahāyānistische en Brahmanistische voorstellingen zooals wij in 't middelceeuwsche Java aantreffen.

In 1875 ontstond een nieuwe sekte onder den naam van Mahimā-Dharma ten tijde der regeering van Divya-simha, vorst van Puri. De verkondiger der nieuwe leer, Bhīma Bhoi, heet als geloofsprediker opgetreden te zijn op aanmaning van den Buddha zelven, die hem in zichtbare gestalte verscheen en toesprak. Het geloof dat de Buddha zich herhaaldelijk incarneert wanneer het in 't belang der menschheid is — natuurlijk in navolging van Viṣṇu's Avatāra's — is wel is waar volstrekt in strijd met de oudbuddhistische, rechtzinnige leer, maar reeds ingeslopen in 't oude Mahāyāna.

De bijzonderheden welke de Schrijver meedeelt over de geschriften van den Mahimādharma, over Bhīma Bhoi, die nu tien jaar geleden overleden is, over 't monnikenleven, zijn alleszins merkwaardig. Opmerking verdient nog dat de Mahimādharmins 't vaste vertrouwen koesteren dat de Buddha zich nog eens zal openbaren in den vorm van een menschelijk wezen.

Het geheele hoofdstuk waarin ons 't kwijnend voortbestaan van een soort Buddhisme in Orissa geschilderd wordt, en daarna de herleving ervan in de laatste helft der 19^{de} eeuw, is ook afzonderlijk uitgegeven onder den titel *The modern Buddhism and its followers in Orissa by Nagendranāth Vasu*, opgedragen aan den «Maharaja Sri-Ramachandra Bhanja Deo, feudatory Chief of Mayūrabhanja», en voorzien van een *Introduction to Modern Buddhism in Bengal*, door Mahāmahopādhyāya Haraprasād Shāstrī. Beide Bengaalsche geleerden hebben ten volle aanspraak op onze dankbaarheid voor 't vele nieuwe en wetenswaardige dat zij ons mededeelen, vooral als bijdrage tot de geschiedenis der toenemende verbastering van 't oorspronkelijke Buddhisme in Indië.

De goed uitgevoerde talrijke illustraties die 't eerste gedeelte der Inleiding (p. XV tot CI) versieren, vertoonen een groote verscheidenheid van Brahmanistische godenbeelden, Jainistische heiligen (Arhats of Tīrthañ-

kara's), eenige voorstellingen van den Buddha in verschillende tijdperken zijns levens, veel Dhyānibuddha's, hun Çakti's en andere Tantrische mythologische figuren. Bij elk beeld geeft de Schrijver een beschrijving van hun kenmerken en karakter met de vereischte uitvoerigheid.

Tot de voornaamste beelden uit het Brahmanistisch Pantheon, behooren die van Sūrya, Agni, Yama, Skanda, Gaṇeça, Brahma, Hara-Gaurī, Ajaikāpād, Vāsudeva, Lakṣmī-Nārāyaṇa, Garuḍa en Viṣṇu in zijn Varāhavatāra.

Ten bewijze dat het Jainisme eenmaal zijne aanhangers in Orissa gehad heeft, strekken eenige ontdekte beelden van heiligen. Het was trouwens bekend dat in het aangrenzende Kalinga het Jainisme een tijd van grooten bloei gehad heeft. Op drie platen vinden wij afbeeldingen van Pārçvanātha, den 23^{en} Arhat. Voorts is er een beeld van Mahāvira, den laatste der 24 Arhats, die bekend staat als de stichter van 't Jainisme in het tegenwoordig werelddijkperk. Uit de naaktheid der figuren blijkt dat de vereerders behoorden tot de sekte der Digambara's of naakte monniken, trouwens de oudste sekte.

Onvergelijkelijk talrijker dan de Jainistische beelden zijn de Buddhistische, inzonderheid uit den kring van 't Mahāyānisme en Tantrisme, hetgeen onbetwistbaar bewijst dat genoemde vormen van Buddhisme zich in de bijzondere gunst der bevolking mochten verheugen.

Intusschen hadden ook de Hindoesche Çākta's hun aanhangers. Merkwaardig zijn drie op verschillende plaatsen ontdekte afbeeldingen van 't kind Buddha op den schoot zijner pleegmoeder Prajāpatī Gautamī. Dan is er nog een voorstelling van den Bodhisattva in Yoga.

Zeer groot is 't aantal van figuren uit de Mahāyānistische of Tantrische mythologie. Daaronder zijn eenige Lokeçvara's (al. Avalokiteçvara, Padmapāṇi), o.a. een met vier armen. Het ontbreekt ook niet aan beelden van de hoogvereerde Tārā of wel Tārā's, want men onderscheidt Tārā's van verschillende kleur. De voornaamste echter is Ārya-Tārā, die beschouwd wordt als de Çakti of vrouwelijke wederhelft van Lokeçvara.¹ Er is ook een beeld van Mañjuçrī. Als een vorm van Tārā wordt beschreven de godin Kurukullā.

Tot de wezens die door de Çākta's vereerd worden behooren de godinnen Cāmuṇḍā, Vārāhī, Nārasimhī, Mahiṣamardinī, Pāça-caṇḍī. Om niet te uitvoerig te worden, verwijzen we den lezer naar de daarvan gegeven afbeeldingen met den toelichtenden tekst.

In 't op de Inleiding volgende oudheidkundig verslag wordt een beschrijving gegeven van 45 plaatsen waarover 't onderzoek zich uitstreckte, met

¹ Natuurlijk is zij oorspronkelijk niets anders dan een vermomde Durgā. Tārā is bekend als een der namen van Dākṣāyapī of Durgā.

vermelding van de daar aangetroffen bouwvallen en andere overblijfselen der oudheid, verduidelijkt door platen en platte gronden. De ontdekte beeldwerken zijn in de Inleiding gereproduceerd. De menigvuldige geschiedkundige aantekeningen waarvan de plaatsbeschrijving vergezeld gaat, verhoogen in niet geringe mate de waarde van 't verslag, vooral omdat de gegevens grootendeels geput zijn uit weinig toegankelijke bronnen.

De inhoud van 't verslag is zóó rijk aan allerlei bijzonderheden, dat ik liever dan een dorre opsomming te geven van merkwaardige monumenten, den lezer naar 't boek zelve verwijs. Ik veroorloof mij slechts ééne uitzondering, namelijk een door den Schrijver bij gelegenheid zijner beschrijving van Balasore vermeld feit. Op blz. 102 lezen we: «The old Dutch cemetery of Balasore is another place of interest. At the time when this was a Dutch settlement many notable Dutch factors or officials were interred here.» Wij mogen den Schrijver dankbaar wezen dat hij ons herinnerd heeft aan een, als ik mij niet vergis, hier te lande volkomen vergeten feit.

In 't Aanhangsel zijn acht koperplaatinscripties in oorspronkelijk schrift en Nāgarī-transcriptie opgenomen, Vijf van die acht bevatten schenkingen van heerschers van Bhañja, twee van de Tuṅga-, en één van de Çulkika-familie. Vier van die vijf oorkonden zijn indertijd reeds uitgegeven in 't Journal of the Asiatic Society of Bengal, maar de vier overigen zien voor 't eerst het licht in voorliggend werk.

Met de uitgave van zijn hoogst verdienstelijk boek dat ook uiterlijk goed verzorgd is, heeft de Schrijver de studie der Indische oudheidkunde verrijkt met een belangrijk hoofdstuk. Het is nauwelijks noodig op te merken dat het ook nuttig vergelijkingsmateriaal bevat, althans ten opzichte der iconografie, voor de studie van 't Hinduïsme op Java.

BOEKBESPREKING.

GESCHICHTE DER INDISCHEN LITERATUR, von Dr. M.
WINTERNITZ, o. Professor a/d deutschen Universität in Prag.
Zweiter Band, erste Hälfte: Die buddhistische Literatur.
Leipzig 1913, C. Fr. Amelangs Verlag.

Ostasiatische Zeitschrift, Jahrg. II.

Berlin, 1914.



GESCHICHTE DER INDISCHEN LITERATUR, von Dr. M. WINTERNITZ,
o. Professor an der deutschen Universität in Prag. Zweiter
Band, erste Hälfte: DIE BUDDHISTISCHE LITERATUR.
Leipzig 1913, C. Fr. Amelangs Verlag.

Die Darstellung der buddhistischen Literatur von Prof. Winternitz ist ein ganz vorzügliches Werk, dessen Verdienste desto mehr anzuerkennen sind, wo die Bewältigung des Stoffes mit erheblichen Schwierigkeiten verknüpft ist. Der Autor war sich klar bewusst, dass bei dem heutigen Stande unseres Wissens eine solche Darstellung ein kühnes Wagnis ist. «Ist doch», so lesen wir in dem Vorworte, «ein grosser Teil dieser Literatur kaum erst erschlossen worden, während ein grösserer Teil — namentlich der buddhistischen Sanskritliteratur, aber auch manche wichtige Pälitexte — noch der Übersetzer und Bearbeiter, ja selbst der Herausgeber harrt. Dazu kommt, dass bei der geringen Zahl der Arbeiter auf dem Gebiete der Sino-logie das Licht, das die chinesischen Übersetzungen auf die Geschichte der buddhistischen Literatur werfen, kaum erst zu leuchten begonnen hat.» Das ist alles wahr, aber es freut uns, hinzufügen zu können, dass Verfasser seine kühn unternommene Aufgabe trotz aller Schwierigkeiten glänzlich gelöst hat.

Sachgemäss zerfällt die Behandlung des Ganzen in vier Hauptabteilungen, deren erste den Pālikanon oder das Tipiṭaka zum Gegenstand hat; die zweite ist der nichtkanonischen Pāliliteratur gewidmet; die dritte verbreitet sich über die buddhistische Literatur in reinem und gemischtem Sanskrit, während die vierte und letzte einen kurzen Überblick enthält über den Zusammenhang der buddhistischen Literatur mit der Weltliteratur.

Im Anfange der Besprechung des Tipiṭaka hebt Winternitz hervor, dass wir im Gegensatz zu unsrer Unsicherheit über die Anfänge der epischen Literatur mit der buddhistischen Literatur in das Tageslicht der Geschichte eintreten. Hieraus soll nicht geschlossen werden, dass Gotama Buddha selbst eine schriftstellerische Tätigkeit entwickelt habe. Das war gewiss nicht der Fall. «Wohl werden in dem Tipiṭaka, dem Pālikanon¹ der Buddhisten, die meisten Reden und Sprüche dem Buddha selbst in den Mund gelegt; es wird sogar genau und umständlich erzählt, w und bei welcher

¹ Übrigens auch in dem übereinstimmenden Texte im Sanskrit

Gelegenheit der Meister eine Rede gehalten oder einen Ausspruch getan hat. Was davon wirklich auf Buddha zurückgeht, wird sich wohl kaum je entscheiden lassen. Denn Geschriebenes hat Gotama Buddha so wenig hinterlassen wie Yājñavalkya, Ćāṇḍilya oder Ćaunaka. Aber sowie von den Reden und Aussprüchen dieser Weisen gewisz vieles in den Upaniṣads wirklich überliefert ist, so sind auch ohne Zweifel manche Reden und Aussprüche des Buddha von seinen Jüngern getreu im Gedächtnis bewahrt und der Nachwelt überliefert worden.» Wenn auch keine der kanonischen Schriften aus der Zeit des Buddha stammt, können einzelne in diesen enthaltene Texte mit Recht als Worte des Meisters gelten. «Auch unter den ersten Jüngern des Buddha hat es gewisz einzelne hervorragende Geister gegeben, und manche der in unseren Sammlungen enthaltenen Reden, Sprüche und Gedichte dürften auch unter diesen Jüngern des Buddha ihre Verfasser haben.» Jedenfalls ist es klar, dasz jene Sammlungen «erst den Abschluss einer längeren vorausgehenden literarischen Tätigkeit bilden können, und dasz ihre Bestandteile verschiedenen Zeiten angehören müssen.»

Nach der Überlieferung der Buddhisten von Ceylon ist der Kanon, welcher auf dem dritten Konzil in Pāṭaliputra zusammengestellt worden, derselbe wie unser Pālikanon. Eigentlich enthält dieser nur die Redaktion der heiligen Schrift, wie sie für eine einzige Sekte, die der Thera oder Ältesten, gilt, aber der Unterschied mit den Redaktionen bei anderen alten Sekten, soviel wir aus Sanskrittexten und chinesischen Übersetzungen schlieszen dürfen, betrifft doch nur Nebensächliches. Sowohl die nördlichen Buddhisten wie die südlichen¹ bezeichnen die Gesamtheit der dreiartigen Sammlung als Tipiṭaka, Skr. Tripiṭaka.

Die erste Abteilung des Kanons, bekannt als Vinayapiṭaka. «Korb der Ordenszucht», enthält «alles, was sich auf die Mönchsgemeinde (Saṅgha) bezieht, die Regeln der Ordenszucht, Vorschriften für das tägliche Leben der Mönche und Nonnen, usw.»

Die zweite Abteilung heiszt Suttapiṭaka. Das Pāliwort Sutta entspricht dem Sanskrit Sūtra, hat aber die alte Bedeutung «kurzer Lehrsatze» bei den Buddhisten verloren und bedeutet hier soviel wie «Lehrtexte», «Lehrvortrag». Jede gröszere oder kleinere Auseinandersetzung, häufig in Form eines Dialogs, über einen oder mehrere Punkte der Religion (Dhamma) wird als Sutta bezeichnet. Das Suttapiṭaka besteht aus fünf Nikāyas, d. h. groszen Sammlungen, solcher Suttas.

In der dritten Abteilung, dem Abhidhammapiṭaka, sind Texte ent-

¹ Diese Ausdrücke, wiewohl nicht ganz genau, behalten wir der Bequemlichkeit wegen bei.

halten, welche wie die des Suttapiṭaka, die Religion betreffen. «Sie tun dies aber mehr in scholastischer Weise, in der Form von trockenen Aufzählungen und schematischen Einteilungen, die sich hauptsächlich auf die psychologischen Grundlagen der buddhistischen Ethik beziehen.»

Was Winternitz über den Charakter der Pälisprache und die schriftliche Fixierung der kanonischen Texte auf Ceylon unter König Vaṭṭagāmaṇi im 1. Jahrhundert v. Chr. sagt, ist nach unserer Ansicht vollkommen richtig, doch braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Auch halten wir es für wohlbegründet, wenn er mit Heranziehung von Stellen aus Aśoka's Edikten und mit Hinweis auf die Inschriften auf den ältesten Stūpas zu dem Ergebnis gelangt, dasz der Theravāda mit einigem Recht als die Lehre der ersten Jünger des Buddha bezeichnet werden darf.

Von S. 17—26 finden wir eine Übersicht über den Inhalt des Vinayapiṭaka. Sie gibt alles, was bei einer literarischen Behandlung des Gegenstandes nötig ist.

Von bedeutend grösserem Umfang ist das Suttapiṭaka. Es umfaßt im ganzen fünf Nikāyas, d. h. Sammlungen: Dīgha-, Majjhima-, Saṃyutta-, Aṅguttara- und Khuddakanikāya.

Der Dīghanikāya, d. h. die Sammlung der langen Lehrvorträge, besteht aus verschiedenen längeren Suttas, von denen jeder «irgendeinen oder mehrere Punkte der Lehre» behandelt. Über den Hauptinhalt verschiedener Suttas teilt Verfasser so viel mit, als zur Orientierung für den Leser nötig ist. Weiter steht er still bei dem bedeutendsten Sutta, dem Mahāparinibbānasutta, «der grosze Vortrag über das völlige Nirvāṇa», das sich in Form und Inhalt von allen anderen Suttas unterscheidet, da es weder ein Dialog, noch eine Rede über Hauptpunkte der Lehre ist, sondern ein Bericht über die letzte Lebenszeit, die letzten Reden und Aussprüche und den Tod des Buddha. Wie der Verfasser dartut, gehen die Bestandteile des Berichts nicht alle auf dieselbe Zeit zurück, doch die ältesten Stücke «gehören sicherlich zu dem ältesten Bestande des Tipiṭaka»¹.

Der Majjhimanikāya, d. h. die Sammlung der mittelgroßen Lehrvorträge, besteht aus nicht weniger als 152 Suttas, deren Inhalt viel mannigfaltiger ist als der des Dīghanikāya. Auszer Erörterungen über fast alle Punkte der Religion, oft mit Heranziehung von Mythen und Legenden, um daran irgendeine Lehre zu knüpfen, findet man in der Sammlung einfach Erzählungen; so erzählt Nr. 86 in Prosa und Versen von dem Räuber Aṅgulimāla, der, bekehrt, Mönch wurde. Ein anderes Stück in schönem Balladenstil ist die Geschichte von Raṭṭhapāla, wovon Verfasser den Inhalt

¹ Es ist bemerkenswert in dieser Hinsicht, dasz ein Teil des Sutta auch im Mahāvagga des Vinaya Aufnahme gefunden hat.

in Auszug mitteilt. Die Stücke auch in diesem Nikāya tragen die Spuren, dasz ihre Abfassung zu verschiedener Zeit gehört. So ist im Assalāyana-sutta die Rede von den Griechen, so dasz es frühestens um 300 v. Chr. verfasst sein kann.

Der Samyuttanikāya, d. h. die Sammlung der in Gruppen eingeteilten Lehrvorträge, besteht aus Gruppen von Stücken, deren jedes, an irgendeinen bestimmten Namen oder Gegenstand anknüpfend, Punkte der Lehre behandelt. Nach einer Übersicht der in einer Anzahl Suttas behandelten Gegenstände, hebt Verfasser hervor, dasz die Suttas nach mindestens drei Prinzipien in Gruppen zusammengefasst sind. Sie behandeln entweder einen Hauptpunkt des buddhistischen Lehrsystems, oder beziehen sich auf irgendwelche Götter-, Dämonen- oder Menschenklassen, oder es tritt in ihnen irgendeine hervorragende Persönlichkeit als Held oder Sprecher auf. Bei einer beträchtlichen Menge von eintönigen und für uns langweiligen Stücken findet man in der Sammlung auch viel literarisch Wertvolles. Manche Gāthās oder Strophen, und Erzählungen in mit Versen gemischtem Prosa, gehören zur ältesten buddhistischen Poesie, und viele kurze Balladen «gehören zu den schönsten Erzeugnissen alt-indischer Dichtkunst».

Die vierte grozse Sammlung ist der Aṅguttaranikāya, d. h. die Sammlung der nach aufsteigender Zahlenfolge geordneten Lehrvorträge. Die Suttas sind hier in Abschnitten (nipāta) derart angeordnet, dasz im ersten Abschnitt die Dinge behandelt werden, von denen es nur eines gibt, in dem zweiten die Dinge, deren es zwei, in dem dritten die Dinge, deren es drei gibt usw. Dies wird nun weiter ausgeführt und als Proben werden ein paar Suttas in Übersetzung mitgeteilt. Wie Winternitz nicht fehlt zu bemerken, ist die Idee derartiger Aufzählungen, wie wir im Aṅguttaranikāya antreffen, gewisz alt und volkstümlich; nur ist sie im Aṅguttaranikāya «mit echt indischer Pedanterie zum Anordnungsprinzip eines groszen Werkes geworden». Auch weist er in einer Anmerkung Parallelen nach im Mahābhārata und in den Literaturen anderer Völker.

Bei einer Zusammenfassung der den vier Nikāyas gemeinsamen Züge wird hervorgehoben, wie in der Lehrweise des Buddha die Anwendung von Gleichnissen eine bedeutende Rolle spielt und werden einige treffende Beispiele angeführt.

Der Khuddakanikāya oder «die Sammlung der kleineren¹ Stücke» ist eine bunte Sammlung von Erzählungen, Liedern und Sprüchen. Wir finden darin neben mehreren kleineren Werken einige der umfangreichsten

¹ Ref. glaubt, dasz eher «geringere Stücke» gemeint sind, wobei der Umfang nicht in Betracht kommt.

Bücher des Pālikanons. «In einem sehr merkwürdigen Sutta», bemerkt Winternitz, «lesen wir eine Prophezeiung über die Gefahren, die der Religion des Buddha in der Zukunft drohen. Eine dieser Gefahren sei die, daß die Mönche nicht mehr «die vom Tathāgata verkündeten, tiefen, tiefsinnigen, über diese Welt hinausgehenden, auf das Nichts bezüglichen Suttantas» werden hören und lernen wollen, sondern nur mehr den von «Dichtern gemachten poetischen, mit schönen Worten, schönen Silben ausgestatteten, ketzerischen, von Schülern verkündeten Suttantas» ihr Ohr leihen werden. Man möchte danach glauben, daß die poetischen Stücke zunächst nicht allgemein anerkannt waren, daß ihre Berechtigung als heilige Texte strittig war. «Diese Vermutung gründet sich auf die Tatsache, daß den Hauptinhalt dieser Sammlung Werke der Dichtkunst bilden. Nachträglich mag man auch einige nichtpoetische, aber gleichfalls in ihrer Echtheit nicht allgemein anerkannte Texte in diese wahrscheinlich erst spät abgeschlossene Sammlung aufgenommen haben»¹. «Doch», fährt Verfasser weiter fort, «wenn auch die Sammlung als solche zu den spätesten Kompilationen des Kanons gehört, so enthält sie doch neben verhältnismäßig jungen Machwerken auch viele der ältesten buddhistischen Dichtungen.» Dies ist nach unserer Ansicht vollkommen richtig ausgedrückt und wir möchten hinzufügen, daß die verhältnismäßig zahlreichen abgebildeten Szenen aus den Jātakas auf den ältesten Stūpas beweisend sind zwar nicht präzise für ihren kanonischen Charakter, aber doch für ihre Popularität in buddhistischen Kreisen schon um 200 v. Chr.

An der Spitze der Sammlung steht der Khuddakapāṭha, d. h. «die Rezipitation der kleinen Stücke» oder «das kleine Lesebuch». Es ist eine Zusammenstellung von neun kurzen Texten. Nr. 1 ist das buddhistische Glaubensbekenntnis, Nr. 2 eine Aufzählung der zehn Gebote (dasa sīla) für die Mönche, Nr. 3 ein Verzeichnis der 32 Körperteile zum Zweck der Meditation, und Nr. 4 enthält die «Fragen des Novizen». Die fünf übrigen Stücke verraten sich als liturgischen Zwecken dienend.

Die zweite Sammlung ist das Dhammapada («Worte der Religion»), eine Blumenlese von Sprüchen, die wegen ihres sittlichen Gehalts allseitig hochgeschätzt wird. Mehr als die Hälfte aller Verse ist auch in anderen kanonischen Texten nachgewiesen, und mehrere kommen in Manu, dem Mahābhārata, in Texten der Jainas und in Erzählungswerken wie Pañcatantra vor, woraus man schließen darf, daß nicht alle Strophen buddhistischen Ursprungs sind.

Die Sammlung der Udānas, d. i. «begeisterte Aussprüche», besteht aus

¹ In der siamesischen Ausgabe des Kanons fehlen sieben Texte (Vimānavatthu, Peta-vatthu, Theragāthā, Therīgāthā, Jātaka, Buddhavaṃsa und Cariyāpiṭaka).

Versen mit Erzählungen. Es sind dichterische Herzensergüsse, die dem Buddha in den Mund gelegt werden bei irgendeinem Erlebnis, das in Prosa erzählt wird. Diese Erzählungen, zum Teil banal, passen schlecht zu dem Pathos der Verse und sind, wie Verfasser glaubt, wohl von Kommentatoren erfunden oder aus andern Texten herübergenommen.

Die vierte Sammlung, das Itivuttaka («Also sprach der Buddha») besteht auch aus Prosa und Versen. Derselbe Gedanke wird hier sowohl in Prosa als in Versen vorgetragen. In manchen Fällen ergänzen Prosa und Verse einander. Es kommen auch Fälle vor, dasz «die Prosa ein selbständiges Sutta» darstellt und die Verse, die nachfolgen, nur eine entfernte, manchmal nur durch Wortklänge hergestellte Beziehung zur Prosa haben. Ja, einige Stücke gibt es, wo Prosa und Verse gar nichts miteinander zu tun haben.

In der fünften Sammlung, dem Suttanipāṭa¹, sind manche Bestandteile, die nachweislich zu dem Ältesten gehören, was wir von altbuddhistischer Poesie besitzen. In jeder Beziehung nimmt diese Sammlung eine hohe Stelle ein: das meiste ist nach Form und Inhalt ausgezeichnet.

Die kurzen Werke Vimānavatthu und Petavatthu, d. h. «Götterpalastgeschichten» und «Gespenstergeschichten», gehören gewisz zur jüngsten Schicht der zum Kanon gerechneten Literatur. Im ersteren tritt immer Moggallāna auf, um irgendein himmlisches Wesen zu befragen, wie dieses zur Glückseligkeit in einer Götterwohnung (vimāna) gekommen ist, worauf der Befragte mitteilt, welche gute Tat er in einem früheren Dasein vollbracht hat². Im Petavatthu fragt Nārada einen Peta, den Geist eines Verstorbenen, der als ein Gespenst gequält umherirrt, welcher bösen Tat er sein Unglückslos zuzuschreiben hat, worauf das Gespenst ihm mitteilt, was es verübt hat.

Im Gegensatz zu den eben erwähnten geistlosen Texten stehen die in den zwei Sammlungen Theragāthā und Therīgāthā, «Mönchs- und Nonnenliedern». Diese Dichtungen, besonders die Nonnenlieder sind meistens so schön und tiefgeföhlt, dasz sie den besten Erzeugnissen indischer Lyrik sich würdig an die Seite stellen. Hiermit ist nichts zu viel gesagt, wie Verfasser durch gut gewählte Beispiele beweist.

Äusserst interessant für alle, die sich mit der Geschichte der Erzählliteratur befassen, ist die ausführliche Behandlung der bekannten Jātakas,

¹ Winternitz übersetzt nipāṭa mit: «Kleine Sammlung», da die Abschnitte des Aṅguttaranikāya so betitelt werden. Er erwähnt andere Übersetzungen S. 71, Anm. 3.

² Es ist zu bemerken, dasz von der Erzählung in Vimānavatthu 81, vgg. in bezug auf das Pferd Kanthaka eine andere Redaktion vorkommt, Mahāvastu II, 190 vgg. Die Gattung solcher Geschichten ist also allgemein buddhistisch.

«Geschichten aus früheren Geburten», d. h. aus früheren Zeiten, als der Buddha als Bodhisatta, Skr. Bodhisattva, d. h. ein Wesen, welches bestimmt ist, schliesslich die Erleuchtung (bodhi) zu erlangen, lebte. Das Jātaka-buch, in der Ausgabe Fausbølls, zählt 546 Nummern. Was die Form betrifft, finden wir, um die eigenen Worte des Verf. zu gebrauchen: «1. Erzählungen in Prosa mit eingefügten Fabelversen, Märchenstrophen oder Sittensprüche. 2. Balladen, a) in Dialogform, b) in einer Mischung von Gesprächsversen und erzählenden Strophen.»

«Was den Inhalt anbelangt, so finden wir in den Jātakas: 1. Fabeln, von denen die meisten, wie die indische Fabel überhaupt, den Zweck haben, Nīti, d. h. Lebensweisheit, zu lehren. Nur einige derselben haben moralische Tendenz von der Art der Asketendichtung, und nur ganz wenige sind echt buddhistisch; 2. Märchen, darunter viele Tiermärchen, zumeist ganz von dem Charakter der europäischen und ohne jede Beziehung zum Buddhismus; 3. kurze Anekdoten, witzige Erzählungen und Schwänke, die gar nichts Buddhistisches an sich haben; 4. Novellen und förmliche Romane mit vielen Abenteuern und manchmal mit einer grösseren oder kleineren Anzahl von eingeschachtelten Erzählungen. Auch an diesen ist nichts buddhistisch, als dasz der Held der Bodhisatta ist; 5. moralische Erzählungen; 6. Sprüche und 7. fromme Legenden, die alle nur zum Teil buddhistischen Ursprungs sind, während viele von ihnen zu dem Allgemeinbesitz der indischen Asketendichtung gehören.»

Dies alles wird weiter vortrefflich mit Beispielen belegt. Es würde uns zu weit führen, hier in Besonderheiten zu treten, und deshalb begnügen wir uns, zu versichern, dasz der anziehende Stoff in lichtvoller Darstellung und mit besonnener Kritik vom Verfasser behandelt ist.

Ein ziemlich unbedeutendes Werk ist der Niddesa oder Mahāniddesa, ein Kommentar zu zwei Abschnitten des Suttanipāta. Der Paṭisambhidāmagga gehört eigentlich zum Abhidhammapiṭaka, womit es seinem ganzen Charakter nach übereinstimmt.

Die Apadānas (Skr. Avadānas), d. h. Grosztaten, sind Heiligenlegenden, Erzählungen von frommen Werken der Heiligen.

Das wenig umfangreiche, unter dem Titel Buddhavaṃsa bekannte Buch enthält die angebliche Geschichte der 24 früheren Buddhas, welche dem Gotamo Buddha selbst in den Mund gelegt wird.

Das letzte Buch des Khuddanikāya ist das Cariyāpiṭaka, eine Sammlung von 35 Jātakas, die dem Stoff nach auch im Jātakabuch vorkommen¹. Das ganze ist ein wenig bedeutendes Machwerk.

¹ Cariyā ist zu betrachten als ein kürzerer Ausdruck für Bodhicariyā, s. v. a. Bodhisattawandel. Anm. des Ref.

Das Abhidhammapiṭaka ist in dogmatischer Hinsicht gar nicht verschieden von dem Suttapiṭaka, nur ist die Form, worin die Lehre des Dhamma vorgetragen wird, trockener, scholastisch. Von den sieben Büchern ist das Kathāvastu, welches dem Vorsitzenden des dritten Konzils in Pāṭaliputra, Tissa Moggaliputta, zugeschrieben wird, wohl das wichtigste, insofern darin verschiedene ketzerische Anschauungen vorgetragen und bestritten werden. Dasz die singhalesische Überlieferung, welche das Werk dem Tissa zuschreibt, glaubwürdig ist, so dasz das Kathāvatthu «mit einiger Wahrscheinlichkeit als Zeuge für den Buddhismus des 3. Jahrhunderts gelten darf», ist gar nicht unannehmlich.

Nach der Behandlung der kanonischen Bücher geht der Verfasser über zu der nichtkanonischen Literatur. Das bedeutendste Werk ist das Milindapañha, «die Fragen des Milinda». In diesem vortrefflichen Buch wird uns geschildert, wie der griechische König Menandros, oder wie er im Pāli genannt wird: Milinda¹, in Zwiegesprächen mit dem in der Dialektik sehr bewanderten Mönch Nāgasena, von der Wahrheit der buddhistischen Lehre überzeugt wird. Das Werk musz in ursprünglicher Gestalt im nordwestlichen Indien entstanden sein, doch, wie Verfasser auf guten Gründen nachweist, können nur ein kleiner Teil der Einleitung und das II. und III. Buch alt und echt sein, und ist weitaus der grösste Teil erst viel später auf Ceylon verfasst. Als Abfassungszeit des alten Teiles nimmt Winternitz den Beginn unserer Zeitrechnung an.

Mit Ausnahme des älteren Teiles des Milindapañha ist die nichtkanonische Pāliliteratur das Werk gelehrter Mönche, die sich um die Erklärung der heiligen Texte bemühten. Ohne Zweifel hat die exegetische Arbeit der Mönche schon in Indien begonnen, doch als der Theravāda auf dem Festlande allmählich durch andere Sekten verdrängt wurde, fand das Studium der Theravādtexte eine Pflegestätte auf Ceylon. Bestehende Pālikommentare oder Aṭṭhakathās wurden ins Singhalesische übersetzt, danach wieder in die heilige Sprache zurückübersetzt.

Nicht ein Kommentar, sondern ein erzählendes Werk ist die Nidānakathā, «Erzählung von den Anfängen», in der eine zusammenhängende Geschichte des Buddha bis zu der Zeit, als der reiche Kaufmann Anāthapiṇḍika dem Buddha das Jetavana zum Geschenke gab, enthalten ist.

Die Kommentare zu den Jātakas und dem Dhammapada werden dem Buddhaghosa, der im 5. Jahrhundert unserer Ära lebte, zugeschrieben, was kaum richtig ist. Nichtdestoweniger enthält der Dhammapadakommentar viel Wertvolles. Auch in denjenigen Kommentaren, als deren Ver-

¹ In Sanskritform lautet der Name: Milindra. So in Kāsemendras Avadānakalpalatā 57, 15. Anm. des Ref.

fasser sich Buddhaghosa selbst nennt, fehlt es nicht an wichtigen Beiträgen zur indischen Erzählliteratur. Derselbe Kommentar *Manorathapūraṇī* enthält gegen hundert Legenden, worunter dreizehn Beziehung haben auf das Leben der Theris, und deshalb als Ergänzungen auf die «Nonnenlieder» groszen Wert haben. Ein Kommentar zu *Theragāthā* und *Therīgāthā*, und zugleich zu *Vimānavatthu* und *Petavatthu*, ist verfasst von *Dhammapāla*, der einige Zeit nach Buddhaghosa in einem südindischen Kloster gelebt haben soll.

Das bedeutendste Werk des Buddhaghosa ist der *Visuddhimagga*, d. h. «der Weg zur Reinheit», charakterisiert als «die erste umfassende systematische Darstellung» und eingehende «philosophische Behandlung der ganzen Lehre des Buddha».

Es ist ein besonderes Verdienst der Mönche von Ceylon, dass sie schon frühzeitig begannen, die Ereignisse in der Geschichte der Mönchsgemeinde chronikartig aufzuzeichnen. Daran verdanken wir die in Dichtform verfassten Chroniken *Dīpavaṃsa* und *Mahāvaṃsa*, die auch eine Quelle für die weltliche Geschichte der Insel bilden. Der *Dīpavaṃsa*, d. h. «Geschichte der Insel», dessen Datum wir wohl um den Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. ansetzen dürfen, ist noch ein unvollkommener Versuch, die in den *Aṭṭhakathās* «aufgespeicherten Überlieferungen zu einem Epos zu gestalten». Bedeutend höher steht der *Mahāvaṃsa*, wahrscheinlich das Werk eines Dichters *Mahānāma*, aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts. Wie Geiger sagt, ist es «ein Kunstwerk, geschaffen von einem Manne, der den Namen eines Dichters wohl verdient». Was den Stoff betrifft, zeigen beide Chroniken eine weitgehende Übereinstimmung. Wir übergehen die interessanten Besonderheiten über den Charakter und den Inhalt, welche Verfasser bespricht.

Eine sehr erweiterte Rezension des *Mahāvaṃsa* ist als Kunstwerk unbedeutend, aber literarhistorisch lehrreich. Wichtiger ist die zwischen 1000 und 1250 n. Chr. verfasste *Mahāvaṃsaṭṭikā*, der Kommentar zum *Mahāvaṃsa*, deren Stoff zum Teil der *Aṭṭhakathā* des «nördlichen Klosters» entnommen ist.

Auf den *Aṭṭhakathās* beruhen auch alle späteren kirchengeschichtlichen Werke von Ceylon. Aus der groszen Menge dieser Schriften erwähnen wir hier nur einzelne: *Bodhivaṃsa*, «die Geschichte des Bodhibaumes»; *Dāṭṭhavaṃsa*, «die Geschichte von Buddhas Zahn»; *Thūpavaṃsa*, «Geschichte der Reliquienschreine».

Ganz modern ist der 1861 in Birma geschriebene *Sāsanavaṃsa*, «die Geschichte der Lehre», wie auch das jedenfalls in Birma von *Nandapañña* verfasste *Gandhavaṃsa*, «die Geschichte der Bücher». Über noch andere auf

die Religion bezügliche Werke findet der Leser Belehrung auf S. 177—180.

«Auch Erzählungswerke sind verfasst worden. Das wichtigste dieser Werke ist die *Rasavāhinī*, eine Sammlung von 103 Erzählungen, von denen die ersten 40 in Indien, die übrigen in Ceylon spielen.» Ursprünglich im Singhalesischen geschrieben, wurde es von Raṭṭhapāla ins Pāli übersetzt.

Wir kommen jetzt zu der buddhistischen Literatur in Sanskrit und in irgendeinem dem Sanskrit angeglichenen Prakṛtdialekt. Der grössere Teil dieser Literatur, kurzweg als «buddhistische Sanskritliteratur» bezeichnet gehört zum Mahāyāna oder ist durch dieses mehr oder weniger beeinflusst. Nachdem Verfasser den Unterschied zwischen Hīnayāna, das die Anschauungen der alten Sekten vertritt, und dem Mahāyāna, der neueren Richtung, skizziert hat, bemerkt er, dass die buddhistische Sanskritliteratur keineswegs ausschliesslich mahāyānistisch ist. Wir wissen, dass unter anderm die zum Hīnayāna gehörende Sekte der Sarvāstivādins einen eigenen Sanskritkanon und eine reiche Literatur besaz, die wir, abgesehen von Fragmenten, leider nur aus chinesischen und tibetischen Übersetzungen kennen. Von diesem Kanon sind einige grössere und kleinere Bruchstücke des Udānavarga, Dharmapada, Ekottarāgama und Madhyamāgama in den von Stein, Grünwedel und Von Lecocq aus Ostturkestan mitgebrachten Holzblockdrucken und Handschriften aufgefunden, ferner aus Zitaten in andern Sanskrittexten und aus chinesischen und tibetischen Übersetzungen bekannt. Dieser Kanon zeigt im Wortlaut und in der Anordnung der Texte grosse Übereinstimmungen mit dem Pālikanon, neben Abweichungen. Den Nikāyas des Pālikanons entsprechen im Sanskritkanon die Āgamas, und zwar der Dīrghāgama dem Dīghanikāya, Madhyamāgama dem Majjhimanikāya, Ekottarāgama dem Aṅguttaranikāya, Saṃyuktāgama dem Saṃyuttanikāya. Dem Khuddanikāya entspricht dem Titel nach der «Kṣudraka», wozu wohl die Sanskrittexte Sūtranipāta, Udāna, Dharmapada, Sthaviragāthā, Vimānavastu und Buddhavaṃsa, den Pālitexten Suttanipāta, Udāna, Dhammapada, Theragāthā, Vimānavatthu und Buddhavaṃsa entsprechen.

Auch «sieben Abhidharmas» gehörten zum Tripiṭaka¹. Inwiefern diese Sammlung, ausser der Zahl und einigen Titeln, mit dem Abhidhamma in Pāli übereinstimmt, ist noch nicht untersucht.

Eine eigentümliche Stellung nimmt das Mahāvastu, «das Buch der grossen Begebenheiten», ein. Es bezeichnet sich selbst als ein Buch «des Vinayapiṭaka nach dem Text der zu den Mahāsāṅghikas gehörigen Lokottaravādins». Die Mahāsāṅghikas sind die ältesten Schismatiker, von denen

¹ Die Titel der 7 Abhidharmas, die nur in chinesischer Übersetzung zu uns gekommen sind, werden mitgeteilt in Wassiljew, Der Buddhismus, S. 116 (107).

die Lokottaravādins, d. h. diejenigen, nach deren Lehre die Buddhas über die Welt erhaben sind, eine Abteilung bilden. In der Hauptsache ist das Mahāvastu eine Lebensgeschichte des Buddha, doch die Erzählung wird fortwährend durch andere Stoffe unterbrochen, insbesondere durch Jātakas und Avadānas, und auch durch dogmatische Sūtras. Trotz der ungeschickten Komposition ist das Werk von grosser Wichtigkeit dadurch, dass viele alte Überlieferungen und Versionen, die auch im Pālikanon vorkommen, darin erhalten sind. Ganz wertvoll ist es als eine Fundgrube von Jātakas.

Obleich das Mahāvastu zum Hīnayāna gehört und vieles enthält, was tatsächlich im Pālikanon vorkommt, hat es doch auch mehreres, wodurch es sich dem Mahāyāna nähert. Unstreitig hat es alte und neuere Elemente nebeneinander, so dass die Abfassungszeit schwer zu bestimmen ist.

Während das Mahāvastu als ein kanonischer Text einer besonderen Sekte gelten kann und jedenfalls zum Hīnayāna gehört, ist der Lalitavistara einer der heiligsten Mahāyānatexte, von der Gattung Vaipulyasūtra, «Lehrtext von grossem Umfang». Das Buch hat alle Merkmale eines Mahāyānasūtra, wiewohl es ursprünglich, nach chinesischer Überlieferung, die Lebensbeschreibung des Buddha bei den Sarvāstivādins enthielt. Durch Anführung von Stellen macht Verfasser es wahrscheinlich, dass «unser Lalitavistara eine im Sinne des Mahāyāna erweiterte und ausgeschmückte Redaktion eines älteren Hīnayānatextes» ist. Was die Form betrifft, besteht das Werk aus einer fortlaufenden Erzählung in Prosa, gefolgt durch Verse, die meistens das in Prosa Erzählte in kürzerer Form wiedergeben. Dieser Doppeltext ist ein allgemeines Merkmal der mahāyānistischen Vaipulyatexte. Über die Zeit der endgültigen Redaktion des Lalitavistara verkehren wir noch im Unsichern.

Literarhistorisch ist der Lalitavistara eines der wichtigsten Werke des buddhistischen Schrifttums. Es enthält alle Keime zu einem Buddha-Epos. Ein solches hat Aṣṭvagoṣa, der grösste Dichter der Buddhisten, in seinem Buddhacarita, «Leben des Buddha», geschaffen¹.

Aṣṭvagoṣa, der nach übereinstimmenden Berichten ein Zeitgenosse des Königs Kaniṣka war, ist uns jetzt bekannt als einer der hervorragendsten Dichter Indiens, «als der bedeutendste Vorgänger des Kālidāsa, als Schöpfer epischer, dramatischer und lyrischer Dichtungen». Auch wird von ihm berichtet, dass er ein ausgezeichneter Musiker und Komponist war und unüberwindlich im Disput.

Im Buddhacarita haben wir, — wie Verfasser sich ausdrückt — «ein

¹ In der Literaturangabe, Anm. 2, S. 201, fehlt, natürlich unabsichtlich, die verdienstliche italienische Übersetzung von C. Formichi, Bari 1912.

eigentliches Buddha-Epos, von einem wahren Dichter — einem Dichter, der, erfüllt von inniger Liebe und Verehrung für die erhabene Gestalt des Buddha und tief durchdrungen von der Wahrheit der Buddhalehre, das Leben und die Lehre des Meisters in edler, kunstvoller, aber nicht gekünstelter Sprache darzustellen weisz.» Das Gedicht ist im Stil eines Kāvya, das der technische Name eines Kunstepos ist, dessen Anfänge sich im Rāmāyaṇa finden. Vālmiki und seine unmittelbaren Nachfolger waren die Vorläufer Aṣvaghōṣa, der selbst ein Vorgänger Kālidāsa war.

Ein zweites Gedicht des Aṣvaghōṣa, das Saundarānanda-Kāvya, hat zum eigentlichen Inhalt die Geschichte von dem verliebten Nanda, der gegen seinen Willen von Buddha zum Mönch geweiht wird.

Das dritte große Werk des Aṣvaghōṣa ist der Sūtrālaṃkāra, «Sūtra-Schmuck», nur aus einer von Huber verfassten französischen Übersetzung aus einer chinesischen Version bekannt. Diese Schrift ist eine Sammlung von Legenden nach Art der Jātakas und Avadānas, in Prosa und Versen, und im Stil der Kunstdichtung.

Dem Aṣvaghōṣa werden noch verschiedene andere Werke zugeschrieben, ob mit Recht, wird bezweifelt. So die Vajrasūci oder «Demantnadel», in dem das brahmanische Kastensystem bekämpft wird. Angeblich soll auch das Mahāyānaṣṭhādipāda, d. h. Entstehung des Mahāyānaglaubens, ein philosophisches Werk, ihn zum Verfasser haben, was nach Winternitz höchst unwahrscheinlich ist.

Nicht ganz sicher ist es auch, ob die Tibeter recht haben, wenn sie das Gedicht Ṣaṭapañcāṣatikastotra, d. h. das Preislied in 150 Versen, nach I-tsing ein Werk des Mātṛceta, dem Aṣvaghōṣa zuschreiben. Die Frage, ob Aṣvaghōṣa und Mātṛceta identisch sind, wie der tibetische Historiker Tāranātha behauptet, ist noch nicht endgültig entschieden, doch, wie dem auch sei, glücklich ist es Siegling gelungen, aus Fragmenten in Turfan ungefähr zwei Drittel des Sanskrittextes herzustellen. Daraus sieht man, daß die Verse in gutem Kāvystil sind.

Ein Nachfolger Aṣvaghōṣas ist Āryaśūra, dessen Jātakamālā oder Kranz von Jātakas 34 Jātakas zum Gegenstand hat. Das Werk ist in edelem, kunstvollem Stil, der dem des Sūtrālaṃkāra ähnlich ist. Nach der Vermutung des Verfassers gehört der Dichter wohl dem 4. Jahrhundert n. Chr. an.

Die Jātakamālā hat zum zweiten Titel «Bodhisattvāvadāna, was leicht erklärlich ist, da avadāna, Pāli apadāna¹ eine «Grosztat» bedeutet. Ein Jātaka nun ist nichts anderes als eine Erzählung von einer Grosztat des Buddha in einer seiner früheren Geburten, als Bodhisattva. Wo die Haupt-

¹ Diese Form kommt übrigens auch im Sanskrit vor.

person in einem Avadāna nicht der künftige Buddha ist, ist es kein Jātaka. Jedes Jātaka ist also zugleich ein Avadāna, aber nicht umgekehrt.

Es gibt mehrere Sammlungen von Avadānas dieser letzteren Art. Die älteste Sammlung ist wohl das Avadānaçataka oder «die hundert Avadānas», das schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden ist. Aus diesem Werke, das zum Hīnayāna gehört, teilt Verfasser charakteristische Proben mit. Ebenfalls ein altes Werk ist das Karmaçataka oder «hundert Karman-Erzählungen», und nur in einer tibetischen Übersetzung erhalten.

Eine jüngere Sammlung, die aber auch sehr alte Texte in sich aufgenommen hat, ist das Divyāvadāna oder «Die himmlischen Avadānas». Der Charakter und der bunte, aber höchst wichtige Inhalt dieser Schrift, merkwürdig auch wegen der Stücke, die sich auf die Geschichte Açoka beziehen und wegen der rührenden Erzählung von Kuṇāla, dem Sohne des Açoka¹, wird durch Zitate beleuchtet.

Dichterische Bearbeitungen von Avadānas sind die Kalpadrumāvadānamālā, d. i. «Wunschbaum-Avadāna-Kranz», die Ratnāvadānamālā, d. i. «Edelstein-Avadāna-Kranz» und die Açokāvadānamālā, d. i. «Avadāna-Kranz von König Açoka». Alle Legenden in den Avadānamālās sind in den Rahmen eines Dialogs zwischen Açoka und dem Sthavira Upagupta — den man mit Tissa Moggaliputta der Pālichroniken identifiziert — eingefügt. Die drei Sammlungen sind ganz in epischen Çlokas abgefaßt und gehören zum Mahāyāna.

Auch im Dvāviṃṣatyavadāna, d. i. «Die Avadānas in 22 Abschnitten» tritt Upagupta im Gespräch mit Açoka auf, um aber bald Çākyamuni und Maitreya Platz zu machen. Ferner ist zu nennen das Bhadrakalpāvadāna, d. i. «Avadānas aus dem guten Weltzeitalter», eine Sammlung von 34 Legenden, welche Upagupta dem Açoka erzählt.

Wir übergehen hier noch einige andere Avadānas und erwähnen nur die Avadānakalpalatā des kaschmirischen Dichters Kṣemendra (um 1040 n. Chr.), die 107 Legenden im Stile der höfischen Kunstdichtung enthält.

Während die bisher besprochenen Werke dem Übergangsgebiet zwischen Hīnayāna und Mahāyāna angehören, stehen die gleich zur Behandlung kommenden Bücher ganz auf dem Boden des Mahāyāna.

Die Titel der sogenannten «neun Dharmas»², eigentlich als Vaipulya-sūtras bezeichnet, sind: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, Saddharmapuṇḍarika, Lalitavistara, Laṅkāvatāra oder Saddharmalaṅkāvatāra, Suvarṇapra-

¹ Diese Erzählung ist eine Parallele zu der Geschichte der Phädra und auch des Sohnes von Konstantin dem Großen, Crispus. Anm. des Ref.

² Eine Abkürzung für «Dharmaparyāya».

bhāsa, Gaṇḍavyūha, Tathāgataguhyaka oder Tathāgataguṇajñāna, Samādhirāja und Daṣabhūmiçvara.

Das bedeutendste und jedenfalls als Literaturwerk am höchsten stehende Mahāyānasūtra ist das Saddharmapuṇḍarīka, «Der Lotus der guten Religion». Aus dieser Schrift lernt man den Mahāyāna-Buddhismus, wie der Verfasser sich ausdrückt, «mit allen seinen charakteristischen Merkmalen, mit allen seinen Vorzügen und Mängeln» kennen. Dies wird nun weiter ausführlich mit Zitaten aus dem Inhalt gründlich dargetan. Was das Datum des Werkes betrifft, glaubt Verfasser, es sei in seiner ursprünglichen Form um 200 n. Chr. entstanden¹.

Ein Mahāyānasūtra, dessen vollständiger Titel Avalokiteçvaraguṇākāraṇḍavyūha, der kürzere Kāraṇḍavyūha ist, ist dem Bodhisattva Āryāvalokiteçvara gewidmet, der auch im XXIV. Kapittel des Saddharmapuṇḍarīka verherrlicht wird. Die ältere Version dieses Werkes ist in Prosa, die jüngere in Çlokas. Sprache und Stil der metrischen Fassung sind die der jüngeren Purāṇas.

Der Sukhāvatīvyūha, d. i. «die ausführliche Beschreibung des gesegneten Landes» dient der Verherrlichung des Buddha (Dhyāni-Buddha oder Jina) Amitābha, al. Amitāyu(s) und seines Paradieses. Man findet darin einen mehr mythologischen Ausdruck der buddhistischen Erlösungssucht.

Neben Avalokiteçvara nimmt im Kult und in der Kunst der Bodhisattva Mañjuçrī eine hervorragende Stellung ein. Dieser wird im Gaṇḍavyūha verherrlicht als derjenige, der zur vollkommenen Erleuchtung verhelfen kann.

Das Karuṇāpuṇḍarīka, d. i. «Der Lotus des Erbarmens», hat manche Berührungspunkte mit dem Sukhāvatīvyūha. Es verherrlicht den Buddha Padmottara und das Wunderland Padma.

Zu den Sūtras, die einen philosophischen oder dogmatischen Charakter tragen, gehört der Laṅkāvatāra- oder Saddharmalaṅkāvatāra. Hierin wird erzählt, wie Çākyamuni Rāvaṇa den König von Laṅkā (Ceylon) besucht und dessen Fragen über die Religion beantwortet. Die Antworten enthalten die Lehren der mahāyānistischen Yogācāraschule. Wenn die Prophezeiung Buddhas im 10. Kapitel, in dem unter anderm von den Guptas die Rede ist, nicht eine Interpolation ist, kann das Buch erst im Anfange des 6. Jahrhunderts verfasst sein.

In dem Mahāyānasūtra Daṣabhūmiçvara hält Buddha einen Vortrag für die Götter in Indras Himmel über die zehn Stufen (daṣabhūmi), welche

¹ Das scheint Ref. etwas zweifelhaft. Solange wir die Zeit der Abschriften der zentralasiatischen Rezension nicht feststellen können, ist eine Entscheidung der Frage voreilig. Übrigens ist von jener Rezension viel mehr bekannt, als Verf. S. 287, Anm. 8 angibt.

zur Buddhaschaft führen. Es ist um 400 n. Chr. ins Chinesische übersetzt.

Der Samādhirāja, d. i. «Der König der Meditationen», ist auch dogmatischen Inhalts. Darin lehrt der Buddha, wie man durch die verschiedenen Meditationen zur höchsten Erkenntnis, die gipfelt in dem Nichts (cūnyatā), gelangt. Auf demselben Standpunkte steht die im Suvarṇaprabhāsa, d. i. Goldglanz, vorgetragene Lehre. Der Inhalt ist übrigens teilweise legendenhaft und streift an das Gebiet des Tantra-Buddhismus. Dieses Buch, das in Nepāl, Tibet und der Mongolei ein «ungeheures» Ansehen genießt, wurde im 6. Jahrhundert ins Chinesische übersetzt.

Das Rāṣṭrapālasūtra, auch Rāṣṭrapālapariprcchā, d. i. «Frage des R.» genannt, hat teils dogmatischen, teils legendenhaften Inhalt. Das Interessanteste darin ist eine Prophezeiung über den künftigen Verfall der Religion und die Unsittlichkeit der Mönche¹. Die Schrift ist zwischen 589—618 ins Chinesische übersetzt.

Die angesehensten von allen «philosophischen» Mahāyānasūtras sind die Prajñāpāramitās. Diese handeln von den sechs Vollkommenheiten (Pāramitās), insbesondere von der Prajñā, der Weisheit, welche «besteht in der Erkenntnis von dem Cūnyavāda, der alles für «leer» erklärt, sowohl das Sein als auch das Nichtsein leugnet». Es gibt Versionen verschiedenen Umfangs, von 8000 Ḷokas² bis zu 100.000³. Die sehr kurze Vajracchedikā Prajñāpāramitā, d. h. «die scharf wie ein Demant schneidende P.» lehrt dasselbe als die Hunderttausend-Prajñāpāramitā.

Dieses Buch soll, nach Aussage der Anhänger des Hīnayāna, das letzte Mahāyānasūtra und das Werk des Nāgārjuna sein. Wie Verfasser bemerkt, besteht es allerdings aus Wiederholungen der Lehrsätze des von Nāgārjuna begründeten Mādhyamikasystems, doch das beweist noch nicht, daß er der Verfasser gewesen. Es ist wohl ein aus seiner Schule hervorgegangenes apokryphes Sūtra. Das eigne Werk Nāgārjunas, n. l. die Mādhyamakakārikās oder Mādhyamikasūtras, besteht aus Memorialversen (Kārikās), wozu er selbst auch einen Kommentar schrieb, uns nicht mehr im Sanskrit erhalten. Ein andrer Kommentar ist der des Candrakīrti, wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Die Lehre leugnet sowohl das Sein als das Nichtsein und nimmt eine zweifache Wahrheit an: eine konventionelle und eine im höchsten Sinne⁴.

¹ Die ungünstige Schilderung der buddhistischen Mönche im Prabodhacandrodaya dürfte also nicht ausschließlich aus feindlicher Gesinnung zu erklären sein. Anm. des Ref.

² Die Prajñāpāramitās sind in Prosa, aber in Indien werden auch Prosatexte durch Ḷokas, d. h. Einheiten von 32 Silben, gemessen.

³ Diese ist die Ḷatasāhasrikā Prajñāpāramitā, welche zwischen 402 und 405 ins Chinesische übersetzt wurde.

⁴ Wie der Vedānta.

Dem Nāgārjuna wird auch zugeschrieben der Dharmasaṃgrāha, ein kurzes Verzeichnis buddhistischer technischer Ausdrücke. Weiter der Suḥrillekha oder «Freundesbrief», an einen König über Grundlehren der Religion im 123 Versen, worin aber nichts steht, was nicht in den Pāli-kanon hineinpassen könnte.

Nāgārjuna lebte mutmaßlich im 2. Jahrhundert n. Chr. Seine Biographie, um 405 ins Chinesische übersetzt, ist durchsetzt mit Fabeln; unter anderm soll er über 300, ja sogar 600 Jahre alt geworden sein.

Als einer der großen Meister des Mahāyāna wird Ārya Deva genannt, von dessen Werken im Sanskrit wir nur ein Bruchstück eines Lehrgedichtes kennen. Darin wird unter anderm gegen das brahmanische Zeremonienwesen polemisiert.

Als Begründer oder großer Meister der Yogācāra-Schule ist Asaṅga bekannt. Die Theorie der Yogācāras, d. i. derjenigen, die Yoga üben, ist der Vijñānavāda, d. h. das es nichts ausserhalb des Bewusstseins gebe. Ein Hauptwerk dieser Schule ist das als Offenbarung des zukünftigen Buddha Maitreya angesehene Yogācārabhūmiṣāstra, ein scholastisches Werk nach Art der Abhidharma-Texte. Bestimmt ein Werk des Asaṅga ist das Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra, ein aus Memorialversen und Kommentar bestehender Text.

Noch berühmter als Asaṅga ist dessen jüngerer Bruder Vasubandhu. Das Hauptwerk dieses erstaunlich gelehrten Mannes ist der Abhidharma-kośa, uns nur aus chinesischen und tibetischen Übersetzungen und dem von Yaśomitra verfassten Kommentar bekannt. Ein kleineres Werk von ihm ist die Paramārthasaptati, d. i. «Siebzig (Verse) über die höchste Wahrheit», zur Bekämpfung der Sāṅkhyaphilosophie.

In seiner Jugend war Vasubandhu ein Anhänger des Hinayāna, doch später wurde er von seinem Bruder Asaṅga zum Mahāyāna bekehrt. Nach dem Tode Asaṅgas schrieb er eine große Anzahl Kommentare zu Mahāyāna-sūtras nebst andern gelehrten Werken. Er ist wahrscheinlich um 350 n. Chr. gestorben.

Einer der berühmtesten Mahāyāna-Lehrer im 7. Jahrhundert war der vielseitige Candragomin, der als Grammatiker, Philosoph und Dichter glänzte. Von seinen religiösen Gedichten ist nur eins zu uns gekommen, nā. das Īśāyalekha dharmakāvya, d. h. «Religiöses Gedicht an einen Schüler», in elegantem Kāvya-Stil.

Unter den späteren Meistern des Mahāyāna ragt hervor Āntideva, der wahrscheinlich im 7. Jahrhundert lebte. Seine Schrift Īkṣāsamuccaya, d. h. «Die Summe der Lehre» ist ein Handbuch des Mahāyāna in 27 Memorialversen, mit einem von ihm selbst zusammengestellten Kommentar. Das

Werk ist sehr geeignet zur Einführung namentlich in die Sittenlehre des Mahāyāna. Der Grundgedanke des Ganzen ist, dasz, wer den Entschlusz gefaszt hat, die Laufbahn eines Bodhisattva zu betreten, um dereinst ein Buddha zu werden, die Selbstverleugnung bis zum Äussersten zu treiben hat. Wenn Čāntideva im Čikṣāsamuccaya eine ausserordentliche Belesenheit, aber wenig Originalität zur Schau trägt, zeigt er eine glänzende dichterische Begabung im Bodhicaryāvatāra, d. h. «Eintritt in den zur Erleuchtung (Bodhi) führenden Lebenswandel». Auch hierin finden wir den Grundton zurück, dasz für den Jünger der Bodhi völlige «Gleichheit zwischen dem Nächsten und dem Ich» besteht.

Die Tätigkeit der Mahāyānisten erstreckt sich nicht bloss auf die bisher erwähnten Werke. Zahlreich sind die sich an die Purāṇaliteratur¹ anschliessenden Māhātmyas und Stotras. Besonders bemerkenswert ist das Svayambhū-Purāṇa, ein Māhātmya von Nepāl, im Stil der viṣṇuitischen und śivaitischen Māhātmyas. Svayambhū, ein bekannter Name des Gottes Brahman, ist hier der Ur-Buddha, der zum Gott im monotheistischen Sinne gewordene Buddha — eine ganz unbuddhistische Vorstellung.

Von den Stotras oder Lobhymnen, die sich in ihrem Wesen und Ton nicht von den viṣṇuitischen oder śivaitischen unterscheiden, gibt es mehrere Sammlungen, deren Titel wir hier mit Stillschweigen übergehen. Nur sei im kurzen erwähnt, dasz eine grosze Anzahl Stotras der Göttin Tārā, der «Erretterin», dem weiblichen Seitenstück des Avalokiteṣvara, gewidmet sind².

Einen Bestandteil der mahāyānistischen Literatur bilden die Dhāraṇīs, magische Formeln³. Diese bestehen aus Namen weiblicher Gottheiten, wie «Halterin», «Festhalterin» usw. im Vokativ, aus Anrufungen von Buddhas und Bodhisattvas und endlich aus immer wieder eingestreuten Silben. Manche Dhāraṇīs sind eine Zusammenfassung philosophischer Sūtras, wobei es «weniger auf den Inhalt der Lehre, als auf die geheimnisvollen und unverständlichen Worte ankommt». Derartig sind die beiden Prajñāpāramitāhṛdayasūtras, deren Sanskrittext uns in den seit 609 n. Chr. in dem Kloster von Hōriuze in Japan befindlichen Palmblättern erhalten ist.

Die Tantras sind «jener Zweig der Literatur, der nur mehr als ein Zeuge des völligen geistigen Niedergangs innerhalb des Buddhismus Beachtung

¹ Bd. I, S. 451.

² Ein prächtiges, der Ārya-Tārā gewidmetes Heiligtum wurde im Čakajahre 700 (778 n. Chr.) errichtet zu Kalasan auf Java, ein Beweis, dasz ihre Verehrung schon damals weit verbreitet war. Anm. des Ref.

³ Verf. übersetzt das Wort mit «Bannspruch» und sagt, es bedeute wörtlich: «Ein Mittel zum Festhalten». Doch Dhāraṇī ist sonst belegt in der Bedeutung «schützend», und dies stimmt besser zu Rakṣā, Amulett, und zu Pāli Parittā.

verdient. Sie handeln teils über Riten (Kriyātantra) und Regeln des Betragens (Caryātantra), teils über die für den Yogin geltende Geheimlehre (Yogatantra)». In den Tantras dieser letzten Klasse wird das Ziel, die Erreichung des höchsten Wissens des Nichts (cūnyatā), weniger erstrebt durch Askese und Meditation, als durch Zauberriten, durch Hypnose und physische Erregung, wozu der Genuss von Fleisch und geistigen Getränken, sowie geschlechtliche Exzesse gehören. Diese unflätigen Schriften unterscheiden sich nicht wesentlich von den Čāktatantras, so genannt, weil die Čākti, d. h. das weibliche Seitenstück zu Čiva, darin die Hauptgöttin ist¹. Trotz ihres unsauberen Charakters erfreuen sich diese Tantras eines groszen Ansehens. Der Tathāgataguhyaka oder Guhyarāja wird von den Nepalesen zu den «neun Dharmas» gerechnet!

Allem Anschein nach sind die Tantras lange nach der Zeit Nāgārjunas abgefasst. Zwar wird der Pañcakrama, mit Ausnahme des sechsten Abschnittes, dem Nāgārjuna zugeschrieben, doch ist es nicht glaublich, dass diese Schrift, deren Lehre darin gipfelt, dass dem Yogin «das Böse wie das Gute eins ist», wirklich von ihm herrührt. Als Verfasser des dritten Abschnittes wird auch Čākyamitra genannt, den der tibetische Geschichtsschreiber Tāranātha als Zeitgenosse des Königs Devapāla von Bengalen (um 850 n. Chr.) erwähnt. Derselbe Tāranātha gibt uns gewiss eine gute Vorstellung von dem Geist des Buddhismus in Indien, wenn er berichtet, dass vom 9.—11. Jahrhundert Yoga und Siddhi (Zauberei) im Buddhismus überwiegen.

Am Ende des Buchs handelt Winternitz über die buddhistische Literatur und die Weltliteratur. Verhältnismässig ausführlich beleuchtet er kritisch die Frage, in welchem Umfange Übereinstimmungen zwischen buddhistischer und christlicher Literatur bestehen. Im ganzen äussert er sich sehr vorsichtig; in Näheres werden wir hier nicht treten.

Sichere Beweise einer Kenntnis des Buddhismus im Westen hat man erst vom zweiten und dritten Jahrhundert n. Chr., der Zeit, in der die apokryphen Evangelien entstanden sind, und in dieser kann man eine Reihe von unverkennbaren Entlehnungen nachweisen. Unzweifelhaft ist der Roman Barlaam und Josaphat eine christliche Umarbeitung der Buddha-legenden, wie verschiedene Gelehrte schlagend nachgewiesen haben.

Hiermit nehmen wir Abschied von dem vorliegenden Buch, woraus wir gar viel gelernt haben und das wir darum mit gutem Gewissen jedem Leser zum Studium anempfehlen.

¹ Die Čāktas, d. i. Anhänger der Čāktiverehrung, sind bei den orthodoxen Čivaiten begreiflicherweise verabscheut. Anm. des Ref.

II. ACHTER-INDIË.

Opschriften op oude bouwwerken in Kambodja.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië.

4^e Reeks, dl. III.

's-Gravenhage, 1879.

De *Annales de l'Extrême Orient*, uitgegeven door Graaf Meyners d'Estrey, bevatten in de afleveringen van Mei en Juni 1879 een stuk van Dr. J. Harmand, getiteld: *Les Kouys. — Ponthey Kakèh. — Considérations sur les monuments dits Khmers*. Behalve belangrijke beschouwingen over den toestand en den aard der menigte overblijfselen van oude kunst die de Doctor op zijn tocht onderzocht heeft, geeft hij proeven van de door hem gevonden inscripties. Met ééne twijfelachtige uitzondering zijn die opschriften slechts gedeeltelijk medegedeeld, hetgeen de ontcijfering er van zeer verzwaaert, want zonder het verband te kennen is het vaak onmogelijk de minder gewone of foutief weêrgegeven letterteekens met zekerheid te lezen of, zoo noodig, te verbeteren.

Niettegenstaande die ongunstige omstandigheden zijn wij, dank zij Dr. Harmand's copieën, in staat enkele dier opschriften gedeeltelijk te ontcijferen en het antwoord te geven op de vraag van den Franschen reiziger: «*Pourra-t-on jamais déchiffrer ces inscriptions?*» Hij laat er op volgen: «*Il semble au moins, pour un certain nombre d'entre elles que la chose soit possible. Toutefois, la grande difficulté n'est pas de les lire, mais de savoir en quelle langue elles sont écrites.*»¹

Ik zal beginnen met Fig. 1, zijnde «*trois lignes de l'inscription de Hanh-Khiei*». Al dadelijk zij opgemerkt dat elke regel niet volledig is, en op zijn minst met een even langen regel, in horizontale richting loopende, te verbinden is. Ik lees het fragment aldus:

jitam Induvaṃtāṃsena
hajā çri-Bhavavarmma tri
somānvaya prasūtasya.

In den eersten regel schuilt eene fout, er zal bedoeld zijn *induvaṃçena* of *induvaṃçāṃçena*; het eerste ware: door het Maan-stamhuis; het laatste: door den telg van 't Maan-stamhuis. In den volgenden regel is te lezen *hārājā*, een stuk van *mahārājā*, eene ongrammatische, maar verklaarbare vorm voor *mahārājaḥ*. In stede van *çri* behoorde er *çrī* te staan; evenzoo moest de slotletter van *varmma* lang wezen. De vertaling, voor zoover als mogelijk, luidt:

«Gezegevierd heeft het Maan-stamhuis (d. i. de dynastie uit het geslacht

¹ *Annales de l'Extrême Orient*, I (1878/1879), bl. 378.

van den Maangod)¹ — de Koning Z. Maj. Bhavavarman, drie — van den in het Maan-geslacht gesprotene.»

De taal van 't brokstuk is Sanskrit; de lettervormen vertoonen groote overeenkomst met die van 't alfabet der oostelijke (Kaliṅga) Cālukya van 't einde der 7^{de} eeuw (vgl. Burnell's *Elements of South-Indian Palaeography*, plaat IV).

Geheel afwijkend zijn de karakters van fig. 3, welke eene treffende overeenkomst vertoonen met die van 't opschrift van Batoe Bêragoeng op Sumatra. Hoewel de meeste letters op het eerste gezicht herkenbaar zijn, zooals de na, la, ta, ka, ya, va, ja, en de teekens voor — *ε* en — *o*, vermag ik geen samenhang te ontdekken.

Wederom anders is het alfabet van fig. 4; het vertoont eenige familiegelijkenis met dat van Veṅgi (in Burnell's bovengenoemd werk, plaat I) en van Djamboe bij Buitenzorg. Het is mij niet gelukt dit opschrift, het eenigste dat volledig schijnt, te ontcijferen, ofschoon enkele gedeelten duidelijk genoeg zijn, o. a. in den derden regel: bhūtagaṇasahitas svapūgasahita-, d. i. «vergezeld van de scharen van Luchtgeesten, vergezeld van zijn gevolg.» Hieruit zou men geneigd zijn op te maken dat het opschrift aan Gaṇeṣa, den God der wijsheid met den olifantsnuit, gewijd was. Vermoedelijk is in den laatsten regel te lezen Vighnapatis, voor vighapatis, wat niets is². Daarop volgt, als ik mij niet bedrieg tvaddhitārthau vidhāya, d. i. «uw heil en belang bevorderd hebbende». In den aanhef schijnt bedoeld te wezen yajñacchiddānavendraçiraḥprāyaha-ro, d. i. «hij die van de offerstorende Demonenvorsten menige hoofden genomen heeft», ofschoon er duidelijk sirah met een verkeerde *s* en daarenboven paya te lezen staat. Ook de teekens voor jña en cchi zijn onduidelijk. Het onmiddellijk volgende woord kan slechts nirjjita- of nirjjitya- wezen, maar daarvan zijn alleen de twee eerste lettergrepen te lezen. Het schijnt twijfelachtig of de inscriptie, in den vorm zooals zij op de plaat gegeven is, bevredigend zal kunnen ontcijferd worden. Hoe het ook zij, de taal is Sanskrit, en de verheerlijkte godheid vermoedelijk Gaṇeṣa, zooals hier boven reeds opgemerkt is.

Fig. 5 vermag ik volstrekt niet te ontcijferen; het stuk heeft blijkbaar veel geleden: de letters zijn uitgesleten en staan voor 't meerendeel — ik begrijp niet ten gevolge waarvan — achterste voren.

¹ Of «door den telg van 't Maan-stamhuise», indien men induvaṃṣāṃçena verkiest; de verkeerde sisklank heeft niets opvallends; noch de ā voor m, daar de nispraak dezelfde blijft.

² Het woord vighnapati = vighneṣa ontbreekt in de woordenboeken; het komt voor o. a. in den Karaṇḍa-vyūha 22, 11 (Calc. druk).

In zeker opzicht de belangrijkste inscriptie is die welke door fig. 6 wordt voorgesteld, die van Prêa-Khang (Compong Soai). Jammer dat het slechts een brokstuk is. De eerste der 4 regels, in een alfabet dat niet noemenswaardig van 't Oudjavaansche verschilt, heeft volkomen klaar:

namo buddhāya sarvvaññā-

Er moet op gevolgd hebben: -ya (sarvvaññāya) en ettelijke lettergrepen meer, zoodat ook hier de regel te verbinden is met eene voortzetting er van in horizontale richting. De woorden beteekenen: «Hulde aan den Buddha, den alwetenden.»

De tweede regel is niet in den haak; er is in geknoeid en er komen onmogelijke klinkerverbindingen in voor. Hij begint met tasyaiva, d. i. van hem alleen», of tasyaivo-; de twee laatste lettergrepen zijn statya of stātya, of indien de ondergeschreven ta verdwaald mocht zijn: satya.

Den derden regel lees ik: tadukte pāramītantra-, d. i. «in het door hem (Buddha) verkondigde leerstuk¹ der volmaaktheden.»

Eindelijk de vierde regel biedt: çraddhas (een rest van saçraddhas of eene andere bezittelijke samenstelling met çraddhā) çri-sūrya-varmā li-(?), d. i. «geloovig Z. Maj. Sūryavarman —».

De gevolgtrekkingen waartoe de lezing dezer laatste inscriptie aanleiding geeft zijn belangrijker dan de kennis die wij uit de verminkte zinsneden putten. Want wij zien uit dat fragment: 1° dat een der alfabetten, of liever schrijfwijzen, op de oude monumenten van Kambodja voorkomende zóó weinig van 't Oudjavaansche (Kawi) alfabet verschilt, dat ontegenzeggelijk het laatste onmiddellijk uit het eerste ontstaan is, of, — wat denkbaar, maar hoogst onwaarschijnlijk is — het eerste uit het laatste; 2° dat de taal der Buddhisten in Kambodja uit den tijd der inscriptie Sanskrit, en niet Pāli was; dat derhalve aldaar weleer het Noordelijk-Buddhisme heerschte, niet, zooals thans in Siam, het Zuidelijke. Trouwens, iets bevreemdends heeft dit resultaat niet, dewijl men reeds lang met zekerheid weet dat de Buddhisten op Java en Sumatra aanhangers van 't Noordelijk-Buddhisme waren en als heilige taal het Sanskrit hadden. Door de ontdekking van 't opschrift van Prêa-Khang wordt het reeds meermalen uitgesproken vermoeden, dat de Indische beschaving op Java en Sumatra hoofdzakelijk rechtstreeks uit Kambodja (Tsjampa) is ingevoerd, bijna tot zekerheid.

Ter wille der volledigheid wil ik mijne meening zeggen over de twee inscripties afgebeeld in fig. 8 en de daarmee overeenkomende in fig. 9. Te recht zegt Dr. Harmand: «On peut remarquer que ces deux inscriptions

¹ Achter tantra moet vara «puik», of iets dergelijks in den locatief gestaan hebben.

prises dans des monuments tout-à-fait distincts, sont composés des mêmes lettres, avec quelques modifications intéressantes. Celle du Baion, que l'on trouve dans la relation de Garnier, est encore la reproduction de la même formule. » Zonder twijfel bevatten de drie opschriften één en dezelfde formule, doch de meeste karakters zijn zóó slecht gelukt — door de schuld van den steenhouwer of van wien ook — dat men alleen door eclectisch te werk te gaan eenen mogelijken tekst krijgen kan. Ook dient vermeld te worden dat de formule in de twee opschriften van fig. 8 verminkt is; de tekst van fig. 9 is langer, doch aan den staart onleesbaar. Na vergelijking van de drie, alle evenzeer mishandelde teksten, ben ik tot de slotsom gekomen dat bedoeld is: *kṛcchrachedadarçitaçrīvṛddhi* —, d. i. «hij die door de uitroeiing van moeielijkheden getoond heeft de hooge mate zijner heerlijkheid.» De taal is Sanskrit; de godheid bedoeld, vermoedelijk Gaṇeça.

Eindelijk nog een enkel woord over fig. 7. Hiervan is de taal mij onbekend; het is noch Sanskrit, noch Pāli. De letters zijn voor 't meerendeel duidelijk en naverwant met het Oud-javaansche schrift, doch meer afgerond. Ofschoon het fragment niet in 't Sanskrit is, bevat het toch enkele Sanskritsche namen en termen. De transcriptie van 't stuk — hier en daar misschien onjuist ten gevolge mijner onbekendheid met de taal — is:

- gakanavḍalivrah̐ çada (?) =
- çri Jaya-varmmadevani —
- çri-trilokyāvida —
- li çri | likavinalikanam (?)
- li kavṛā | li kotam (?) |

Aan kenners der Achterindische talen zij het overgelaten uit te maken, of hierin overeenkomst te bespeuren is met een der hedendaagsche dialecten in de streek van Ponthey Kakèh, van waar de inscriptie afkomstig is.

Inscriptions cambodgiennes.

I. Inscription de Préa-Khan (Compong Soai).

II. Inscription de Bassac.

Avec fac-similes d'après des estampages du Dr. HARMAND.

Annales de l'Extrême Orient,
Tomes II—III.

Paris, 1879/1880—1880/1881.

I.

INSCRIPTION DE PRÉA-KHAN (COMPONG SOAI) ¹.

Grâce à la bienveillance du docteur Harmand, nous sommes en état d'étudier les inscriptions, que ce savant a recueillies pendant son séjour dans le pays des Khmers. Il est de notre devoir de lui témoigner publiquement toute notre reconnaissance, tant pour la libéralité avec laquelle il a mis ses matériaux à notre disposition, que pour les renseignements qu'il a bien voulu nous faire parvenir.

Nous nous proposons d'écrire une paire d'articles sur celles de ces inscriptions que nous pourrons comprendre plus ou moins complètement, c'est-à-dire celles qui sont en langue sanscrite. Nous commencerons par l'inscription de Préa-Khan. Elle «se trouve gravée», comme nous informe le D^r Harmand, «très-finement et très-légèrement sur l'un des côtés d'une fenêtre d'un petit édicule, à droite de la porte principale de l'enceinte. Son état de conservation est parfait.»

On peut diviser notre inscription en deux parties inégales qui se distinguent et par la forme des vers et par ce qu'ils contiennent. Les quatre premières lignes forment un quatrain, une strophe dans le mètre nommé Sragdharā, et contiennent une prière, une nāndī comme on en trouve, entre autres, au commencement de chaque pièce dramatique indienne. Les seize lignes qui suivent sont autant de demi-strophes en mètre Anuṣṭubh, espèce çloka, que les indianistes sont convenus de désigner sous le nom de çloka épique. En effet, c'est le mètre par excellence des récits poétiques d'un style simple et sévère. Les 8 strophes (16 demi-strophes) sont arrangées de la même manière que celle adoptée par nos savants dans les éditions de textes sanscrits, avec cette différence pourtant que la césure, qui coupe les demi-strophes en deux parties égales, est nettement marquée dans l'inscription par un espace vide entre les deux hémistiches.

Dans la transcription on trouvera le signe de () pour désigner les lettres ou points diacritiques, effacés par le temps ou omis, tandis qu'une lettre de trop sera mise entre deux crochets [].

La première strophe est, comme nous venons de le dire, en mètre Srag-

¹ Sur le caractère général de l'écriture et sur les résultats d'un examen des morceaux publiés par le D^r Harmand dans les *Annales*.

dharā. Chaque vers du quatrain compte 21 syllabes et doit avoir 3 césures, une après chaque septième pied. La distribution des pieds longs et brefs est comme suit :

--- -- | --- -- | --- -- |

Voici maintenant la transcription :

Çrīṣa(ṃ)ḍyārāḍhalilāvanam(i)tadharaṇi(r)kṣobhasaṃkṣobh(i)tāṣṭhaṃ(1).
bhrāmyatkrandatsurendraṃ bhujabalapavanais saṃskhalatsadvimānaiḥ
svāṅgais tulyīkṛtācaṃ navarasarucibhir visphuradraçmimālyai — rñāṭyaṃ
brahmādisevya(ṃ) sukhayatu dayitānandanam candramauleḥ.

Avant de donner une traduction il faut observer que cette strophe dans un style pompeux est pleine de double-entente. Dans la poésie artificieuse des Hindous l'ambiguïté intentionnelle est recherchée comme un ornement, et comme il est de rigueur que les prières solennelles, spécialement à Çiva, soient dans un style grandiose, il n'est pas étonnant de retrouver les artifices ordinaires dans la bénédiction ou prière d'ouverture. Le sujet du quatrain est une description de la danse bachique de Çiva, pour parler en termes empruntés à la mythologie. Çiva, le dieu du ciel, qui enveloppe tout, étant l'éther, l'immense espace, l'éternité, et par conséquent aussi le temps, commence sa danse furibonde, c'est-à-dire les éléments deviennent tumultueux, la tempête commence; la terre tremble, tout se meut; dans l'atmosphère tourmentée par les vents, qui semblent venir de tous côtés, les nuages roulent et grondent, les lueurs du jour s'évanouissent. L'orage est bientôt suivi d'une pluie abondante dont les gouttes fraîches et étincelantes couvrent également tout les points de l'horizon et tombent, fécondant la terre, et par là produisant la nourriture nécessaire à tous les êtres vivants. Ceci est à peu près la signification de la strophe, quand on réduit les termes mythologiques à leur valeur matérielle. Il est à peine besoin de dire que la traduction française suivante ne donne que l'aspect poétique ou mythologique de la danse de Çiva :

«Puisse la danse de celui qui porte la Lune comme une couronne (Çiva), porter bonheur! quand dans son jeu pour plaire¹ à la bienheureuse Śaṇḍhī (ou dans son jeu amoureux avec la bienheureuse Durgā?) il cause la dé-

¹ La lecture du texte est difficile et la transcription incertaine; ṣa(ṃ)ḍī est une orthographe peut-être peu correcte, mais certainement très usitée pour ṣaṇḍhī. Les dictionnaires ne connaissent pas ṣaṇḍhī (ṣaṇḍī) comme un nom de Durgā, mais le masc. ṣaṇḍha étant une des épithètes de Çiva, il suit que le mot féminin a pu devoir signifier sa femme. Proprement le mot désigne la nature androgyne de Çiva-Durgā. — Pour «rāḍha il faudra lire, il nous semble, «rādha, car un mot rāḍha, soit masc. ou neutre dans le sens de rāḍhā, splendeur, est inconnu, quoique dans un autre sens un tel mot masc. est synonyme de maḍana qui aussi signifie «amour».

pression de la terre et par le mouvement de celle-ci ébranle les points cardinaux; par les vents produits par la force de ses bras le chef des dieux ¹ tournoie et mugit et les beaux chars célestes ² chancellent (et: font défaut); (alors) il couvre également tous les points de l'horizon de ses membres reluisants de l'humidité qui vient de se développer ³ et répand une couronne brillante de rayons; (cette danse) qui, en réjouissant sa chère épouse ⁴, mérite que Brahma et les autres y assistent respectueusement ⁵.

Cette *nāṇḍī* est tout à fait dans le même style que la plupart des prières solennelles que l'on trouve au commencement des drames, ainsi que les grandes sections, ou livres dans d'autres ouvrages, par exemple, la *Rājatarāṅgiṇī* et le *Kathāsarit-Sāgara*. La deuxième *nāṇḍī* du drame *Mudrārākṣasa* traite le même sujet, la danse de *Çiva*, mais y donne une autre tournure. Il n'y a rien dans notre strophe qui puisse nous éclairer sur la destination plus spéciale de ces vers de bon augure. Passons maintenant à la 2^e partie de l'inscription. Dans la transcription qui va suivre la césure entre les hémistiches sera marquée par un trait.

1. Namō Buddhāya sarvvajāña — çabdo yatraiva sārthakaḥ
tasyaiva hi vacas satya — pramāṇena nirūpitam
2. Taduktāu pāramītantra — taryau tadgatayogināḥ.
Tryakṣārāñāni(ṃ)jūṭānām ⁶ — gurupādadvayan name
3. Çraddhaç çrī — Sūryyavarmmāsī — c caturbhujavilāsakāḥ
yas Sūryyavañçajo ⁷ rājye — caturbhujavilāsaka(ḥ)
4. Smaro nangaç çaçāṅko pi ⁸ — Çaçīti niravadyakam
asrjad yannv(i)daṇ karmma — kāntisarggāvadhecchayā
5. Bhāṣyād(i)carāṇā kāvya — pāṇiṣ ṣaddarçanendriyā ⁹
yanmatir dharmmaçāstrādi — mastakā jaṅgamāyata
6. Etāvātānumeyam yad — vīryam yad rūḍhadhī(r asau) ¹⁰
raṇastho bhaṭasaṅkīrṇā — d rājo rājyam jahāra yaḥ

¹ Indra, l'atmosphère, dispensateur des pluies et du tonnerre.

² En même temps: «les beaux palais».

³ Autrement: la sueur ruisselante du corps du danseur, et en même temps «la fraîche pluie».

⁴ Durgā, la Nature, et, en certain sens, la Terre.

⁵ Autrement: «dont tous les êtres vivants de Brahma jusqu'aux plantes dépendent dans leur subsistance».

⁶ *Arañāni* est une orthographe incorrecte au lieu de *araṇyāni*. Le texte montre en outre, le signe pour ū au-dessous de tā, une combinaison impossible; le mètre enlève tout doute, parce que la syllabe précédente tā doit être longue.

⁷ *Vañça* est une fausse orthographe pour *vañça*.

⁸ Le texte a *pī*, par erreur.

⁹ L'inscription écrit *çad* avec la lettre dentale, ce qui est fautif.

¹⁰ Deux syllabes manquent; nous les avons ajoutées par conjecture.

7. Kāladōṣānalāviṣṭā — yasya sekāmbunirggame
tadvinaṣāt kṣaṇā(1)lokāḥ — sukhāyante sma sarvathā
8. Yugahāner ayan dharmmaḥ — padahino jarākṛṣṇaḥ
yannitirasam āsādyā — satyād(i)s sma yuvāyate

Malgré la différence entre les styles narratif et descriptif et la simplicité relative du ton du récit, le poète ne s'est pas abstenu dans ces *çloka*s d'ornements artificieux. La 3^e strophe contient même un calembour. Dans la traduction suivante nous nous efforcerons de faire ressortir le sens qu'a voulu y donner le poète sans imiter les artifices:

1. 2. Hommage à Bouddha, à qui seul le mot (c'est-à-dire l'épithète) d'Omniscient est appliqué en sens propre. Car sa doctrine à lui est démontrée comme la seule vraie dans le dogme sauveur ¹ des Pāramis (Perfecti-
ons) proclamé, par lui, pour le contemplateur cherchant à l'approfondir.
— J'apporte mon hommage à la masse compliquée de tresses du dieu à trois yeux (Çiva), (et) au pied du maître.

3. Il y avait un (roi) pieux, Sa Majesté Sūryavarman, aimant(?) Viṣṇu (Kṛṣṇa), et qui, né de la race du Soleil, ressemblait dans son règne à Kṛṣṇa (Viṣṇu) (*ou*: était joyeux comme celui-ci).

4. On le nommait (c'est-à-dire surnommait) Smara ou Anaṅga (Dieu de l'Amour), aussi Çaçāṅka ou Çaçin (dieu de la Lune); c'est pourquoi (il ne faut pas s'étonner que), désirant atteindre le *nec plus ultra* dans la création du Beau, il a créé cet édifice irréprochable (*et*: achevé cette œuvre méritoire).

5. Son esprit, pour ainsi dire, prit une forme vivante en tant que celui-ci ait le Bhāṣya, etc. (c'est-à-dire la grammaire) pour pieds, les belles-lettres pour mains, les six systèmes de philosophie pour organes des sens ², la science du droit, etc. pour tête ³.

6. Pour juger combien il était valeureux il suffit de savoir qu'il était homme d'esprit fort, que dans la bataille il prit le royaume à un roi ⁴ au milieu de la foule des guerriers.

7. Les gens qui étaient épouvantés par les vices du temps (c'est-à-dire de l'âge du monde), comme par un feu, se sentaient entièrement rassurés, aussitôt que ce feu fut éteint par l'eau dont il l'aspergea.

¹ Tantra-tari proprement le dogme que l'on peut comparer à une nacelle. La même idée au fond est exprimée par des termes comme yāna, véhicule. — Taryau est une faute grammaticale; on peut dire taryām et tarau, mais non pas taryau. La confusion est assez compréhensible, du moins de la part d'un copiste.

² Les Hindous comptent six organes, les cinq sens et le manas, l'organe de sensation intérieure.

³ A la duplicité de ce vers nous reviendrons plus tard.

⁴ Ce roi était Dharapīndraçarman, comme nous l'apprend l'inscription de Bassac qui sera publiée dans un article suivant.

8. La vertu (Loi), la véracité, etc. qui sur cette terre, par suite de la détérioration causée par l'âge, avaient perdu leur stabilité ¹ et étaient devenues débiles de vieillesse, devinrent (de nouveau), pour ainsi dire, jeunes sous l'influence de son gouvernement.

On voit que cette inscription nous apprend quelques faits d'une façon claire et précise; d'autres seront à déduire des indications superficielles, des phrases voilées où le poète s'est plu.

Nous trouvons que le poète paie son tribut de vénération en premier lieu à Bouddha, ensuite à Çiva. Dans tous deux le caractère de philosophe ou d'ascète est sensiblement accentué. Quant à l'expression «gurupāda-dvayam, les deux pieds du Maître», elle n'est pas sans ambiguïté, ambiguïté, du reste, peut-être intentionnelle. Çiva étant le Gourou par excellence dans son rôle de Yogīvara, le chef des ascètes, il se peut que par «le Maître», il faut entendre lui-même. D'autre part il est conforme à l'usage des auteurs indiens d'exprimer leur vénération envers leurs maîtres dans le préambule, le maṅgalācarana de leurs écrits.

La circonstance que Bouddha et Çiva sont célébrés dans le même document fait preuve d'une tolérance religieuse qui est assez remarquable, mais qui n'a rien d'étonnant. Car ainsi que M. Barth l'a dit dans une récente publication ²: «Non-seulement les princes d'une même dynastie professent les croyances les plus diverses, mais le même prince partage souvent ses libéralités entre plusieurs sectes, et on ferait une assez longue liste de rois qui, sans professer le bouddhisme, en ont été les bienfaiteurs. Plusieurs des monarques, par exemple, que Hiouen-Thsang mentionne comme des patrons déclarés de l'église, paraissent avoir été en réalité des sectateurs de l'une ou l'autre des nombreuses religions néo-brahmaniques. Plus tard, à l'époque même à laquelle d'absurdes légendes nous représentent Çaṅkara exterminant les bouddhistes de l'Himālaya au cap Comorin, nous voyons des princes viṣṇouïtes appartenant à des dynasties viṣṇouïtes, faire des donations à une religion sœur du bouddhisme, celle des Jainas, que les brahmanes ont tout autant détestée ³; et ces témoignages ne sont nullement contredits par les documents littéraires contemporains.» C'est ainsi que s'exprime un savant européen très-conscientieux et de grande circon-

¹ Dans chaque âge du monde, yuga, le Dharma perd, en phrase mythologique, un quart (pāda, pada), en quantité et en qualité. Pāda signifie aussi «fond, fixe, base», et, dans le sens propre les pādas du dharma sont les quatre divisions fondamentales de la morale, les vertus capitales: satya, la véracité; dāna, la charité; vidyā, la science; tapas, la contrainte de soi-même.

² A. Barth, les Religions de l'Inde (Paris, 1879).

³ Disons plutôt quelques Brahmanes dans l'ardeur de la discussion littéraire. Comme les Jainas pour plusieurs actes de la vie sociale, par exemple les rites du mariage, ont besoin de brahmanes, il ne peut être question que d'un antagonisme théorique.

spection; entendons maintenant ce que dit un Hindou lettré, M. Kāsināth Trimbak Telang ¹ :

« Des allusions nombreuses à Çiva, dans les inscriptions des Silāras, nous pouvons conclure que la famille a bien été dévouée au culte de Çiva. Le nom de Jīmūtavāhana, cependant, nous fait penser à des relations avec le bouddhisme. Très probablement la foi religieuse des princes n'était pas d'une espèce étroite et chaque jour les preuves s'accumulent, mettant en lumière que, même jusqu'aux 10^e et 11^e siècles de l'ère chrétienne, plusieurs princes hindous montraient une considérable catholicité d'esprit à l'égard d'Hindou, Bouddha et Jaina. »

Il faut conclure de la priorité donnée à Bouddha dans notre strophe que le bouddhisme était la secte dominante, ou bien prédominante en nombre. Le roi Sūryavarman semble n'avoir été ni bouddhiste, ni çivaïte. Il était personnellement peut-être un sectateur de Viṣṇou. S'il en était autrement, on ne s'expliquerait guère le calembour dont nous avons fait mention plus haut. La répétition du même mot, quoique dans un sens un peu différent, n'est certainement pas sans dessein; elle arrête l'attention du lecteur et le force, pour ainsi dire, à trouver la véritable intention du poète officiel. On peut dire qu'en général les rois, dans l'Inde, comme personnes, avaient leur propre conviction, mais comme personnifications de l'autorité, de l'Etat, ils ne montraient pas plus de préférence pour une croyance quelconque dans leur royaume, que ne le fait l'Etat moderne pour les sectes reconnues. La masse du peuple cambodgien, sauf probablement une minorité insignifiante, appartenait, il faut bien le croire, d'après notre document, à l'une des deux communautés religieuses des bouddhistes et des çivaïtes. C'est le même état de choses que celui que nous retrouvons à Java pendant le moyen âge et qui subsiste encore aujourd'hui dans l'île de Bali. La juxtaposition de Çivaïtes et Bouddhistes est si fréquente dans la littérature Kawi que l'on peut la considérer comme une formule pour embrasser toutes les dénominations sectaires. En tout cas, il résulte de l'usage fréquent de la formule Çaiwa-Sogata ² que la grande majorité des Javanais se partageait dans la confession des deux croyances nommées. Il suffira de citer un passage du poème Bhārata-Yuddha, où le texte Kawi, d'après nos manuscrits, est ainsi :

Narapati garjjitā 'n lumihat ing bala paḍa sūmĕgĕp
Irika sāra 'n madandan amasang makuṭa waju rukuh.
Dwija-rĕṣi Çaiwa-Sogata parĕng humung ajayajaya
Kadi tuhu sākṣat amrĕta tikang bañū kinucurakĕn.

¹ Dans *The Indian Antiquary*, n° de février 1880, p. 46.

² En sanscrit: Saugata.

Cela veut dire: «Le roi (Çalya) se réjouit quand il vit que les troupes le reconnaissaient toutes (comme général en chef). Alors il s'apprêta et ajusta le diadème, cotte d'armes et casque. Les prêtres et sages çivaïtes et bouddhistes élevèrent également leurs voix, faisant des vœux pour la victoire, et l'eau dont ils l'aspergèrent apparut en vérité, comme de l'Amṛta (liquide céleste) ¹».

Après les préambules nécessaires, l'inscription nous dit que le roi Sūryavarman fût le créateur, c'est-à-dire le fondateur de l'édifice; l'achèvement, il ne l'a pas vu; l'inscription ne date que depuis sa mort. M. Harmand dans une de ses lettres émet l'opinion que l'inscription est postérieure à l'époque de la construction générale de l'édifice. Cette opinion est confirmée d'une manière éclatante par le texte, car le temps prétérit dont se sert le poète est tout aussi significatif en sanscrit qu'en français. A cet égard il n'y a pas le moindre doute, et quand on combine le fait, que Sūryavarman fût le fondateur, avec l'autre, qu'il n'était plus parmi les vivants au temps de l'inscription, on ne trouvera pas invraisemblable que la construction de l'édifice ait exigé beaucoup de temps.

Nous passerons sous silence les éloges que le poète fait de feu le roi Sūryavarman, pour nous arrêter à la question de la destination de l'édifice fondé par ce prince. Pour décider cette question nous n'avons d'autres données, il nous semble, qu'une indication dans le 5^e çloka qui renferme un double sens. Le mot *mati* signifie tantôt «l'esprit, la pensée», tantôt «une idée, un dessein». Outre la substitution de «dessein» au mot «esprit», la traduction reste à peu près la même: «Son dessein prit une forme vivante (c'est-à-dire se réalisa), ayant la grammaire pour pied, les belles-lettres pour mains, la philosophie pour organes des sens, la science du droit et de la loi, etc. pour tête». Qu'est-ce que cela veut dire? Nous pensons ceci, que Sūryavarman destinait l'édifice à être un collège, où l'on devait commencer par étudier la grammaire, pour passer ensuite à l'étude de la poésie, plus tard à la philosophie, et finir par le *dharmaçāstra*. Par «etc.» suivant *dharmaçāstra*, il faut probablement entendre quelques produits de la littérature qui, sans appartenir au *dharmaçāstra* proprement dit, y sont alliés et, par là, reçoivent quelquefois le nom de *dharmaçāstrā*. De tels livres sont le *Mahābhārata* et quelques *Purāṇas*. Il y a lieu de croire que le collège fût une *Dharmaçālā*, car chez les Bouddhistes du Sud *dharmaçālā* (en Pāli *dharmasālā*) désigne une école où les livres sacrés étaient étudiés et expliqués ². Apparemment les cours au collège fondé par Sūryavarman étaient plus compréhensibles et moins monastiques, mais cela ne

¹ *Bhārata-yuddha*, strophe 556; la même formule se trouve encore str. 2 et 352.

² Voyez Childers, *Pāli Dictionary* s. v. *dharmasālā*.

constitue pas une différence de genre. Le relief donné par l'inscription au dharma, dans le sens le plus étendu, semble confirmer l'opinion émise. Nous avons vu que la *nāṇḍī*, l'ouverture de l'inscription dans son ensemble, célèbre *Çiva*. Comme il est, aussi bien que *Brahma*, le dieu de la science, l'*Apollon indien*, et comme en même temps il est le *Vṛṣadhva*, celui qui porte comme enseigne le Taureau désignant le *Dharma*¹, il avait un double titre à la place à lui accordée.

En fondant un collège, *Sūryavarman* voulut faire non-seulement un acte méritoire, mais laisser aussi un monument digne de son amour pour le beau. La création devait être vouée au culte du Vrai et du Bien à l'intérieur, au culte du Beau, à l'extérieur. D'ailleurs, il n'était pas le seul de sa race qui eut le goût d'ériger des collèges magnifiques. Le poète *Kaśmirien* *Kalhaṇa Paṇḍita* loue avec une fierté légitime et en termes chaleureux les beautés naturelles et le doux climat de sa patrie, la douceur des mœurs de ses habitants, l'état florissant des lettres et les collèges grandioses, *vidyā-veçmāni tuṅgāni*.

Il nous reste à dire quelques mots sur l'écriture de l'inscription de *Préa-Khan*. Les caractères sont à peu près identiques à ceux des monuments et vieux manuscrits en langue *Kawi*. Les seules lettres qui montrent une différence plus que minime, ce sont le *sa* et le *tha*, dont la forme en *Kawi* est restée plus primitive. Il ne faut pas exagérer l'importance de ces différences qui sont bien moins considérables que la diversité de telles lettres comme *r* et *s* dans l'écriture romaine de la même personne. L'alphabet de notre document, du *Kawi* et du *Pāli* rectangulaire (*square Pali*) sont évidemment intimement liés; les signes les plus caractéristiques pour toute la famille ce sont le *ka*, *ta*, et *la*, qui s'éloignent de toutes variétés de ces caractères dans les inscriptions du sud de l'Inde² connues jusqu'ici.

Ce que nous venons d'observer au sujet des relations de l'écriture *cam-bodgienne* de *Préa-Khan* n'est pas applicable à toutes les sortes d'alphabets usités dans les monuments *Khmers*. Au contraire, l'examen le plus superficiel nous a déjà fourni les preuves que quelques inscriptions sont en caractères d'une autre famille et presque identiques à ceux de *Veṅgi* au *Dekhan* et *Djambou* dans la partie occidentale de *Java*. Nous espérons pouvoir entrer dans plus de détails à cet égard dans un prochain article.

¹ Voyez *Manu* s. 16: *vṛṣo hi bhagavān Dharmah*, car le *Dharma* est un taureau. *Taraṅgiṇī*, 1, 42.

² Nous exceptons l'écriture *singhalaise*, dont nous connaissons la forme la plus ancienne, peu différente de celle sur les monuments d'*Açoka*, et la forme moderne, mais pas encore les phases intermédiaires.

II.

INSCRIPTION DE BASSAC.

Devant la porte centrale d'un groupe de trois tours alignées à 25 kil. 50 de Bassac se trouve une stèle carrée, couverte d'une inscription sur ses quatre faces. Malheureusement l'état de cette grande inscription est si mauvais qu'il nous a été impossible de déchiffrer plus que le texte de la face orientale sauf quelques autres fragments.

Les caractères de la stèle ne diffèrent pas au fond de ceux de l'inscription de Préa-Khan, mais ils sont tracés d'une main beaucoup plus habile et d'une élégance remarquable. Si la parfaite régularité des lettres ne saute pas tant aux yeux sur le fac-simile, c'est que celui-ci, à cause des difficultés d'une reproduction, n'a pas aussi bien réussi que nous l'aurions désiré. Nous devons avertir le lecteur, qu'avec l'original devant nous, nous avons pu lire quelques passages plus complètement que l'on ne pourra le faire à l'aide du fac-simile. Notre transcription en fournira les preuves.

La partie la mieux conservée, couvrant une face entière, forme, à ce qu'il paraît, le commencement de l'inscription ou plutôt du récit. L'arrangement des distiques est le même que celui des *çlokas* de l'inscription de Préa-Khan: chaque ligne est entrecoupée à l'endroit de la césure; deux de ces lignes biparties forment un couplet, une strophe. Le mètre varie un peu, étant tantôt *Vasantatilakā*, tantôt *Upajāti*. Dans la transcription qui va suivre on trouvera les couplets divisés en quatre lignes.

1. Tanmāṭṭvaṇṇaṭilakan Tilakābhīdhānā
dauhitrikā matimato Vijayendrasūreḥ
sūnuḥ kṣitīndraviduṣo Guṇaratnasīndho-
r yyā Çrikaviçvarakaver duhituḥ ca naptrī
2. bhūṣāvalisphuritaratnamarīciḥbhrā
madhyasthitā rucirasakhyanumaṇḍalānām
m[au]ñjāñḥudiptir atha pāṇsuvihārasaṅgā-
d yā çaiçave vasumatīṃ gagaṇīcakāra.
3. (hrī)r¹ yauvane sati na kevalam eva kānti-
r atyucchrayā samudiyāya vidhiprayuktā
bandhukramānugatasampad apī prathīṣṭhā
sambhāvanā ca mahatām kulamaṇḍalānām

¹ La première lettre douteuse; peut-être il faut lire dhīr.

ស្ម័គ្រចិត្ត ៤៩ ទាំងនេះ
 លក្ខណៈ លាងលាងចោលដោយដៃស្រស់
 ខ្លាចស្លាប់ដូចជាដំបូងដំបូង
 ១ ឆ្នាំ ១ ឆ្នាំ ១ ឆ្នាំ ១ ឆ្នាំ ១ ឆ្នាំ
 ២ ឆ្នាំ ២ ឆ្នាំ ២ ឆ្នាំ ២ ឆ្នាំ ២ ឆ្នាំ
 ៣ ឆ្នាំ ៣ ឆ្នាំ ៣ ឆ្នាំ ៣ ឆ្នាំ ៣ ឆ្នាំ
 ៤ ឆ្នាំ ៤ ឆ្នាំ ៤ ឆ្នាំ ៤ ឆ្នាំ ៤ ឆ្នាំ
 ៥ ឆ្នាំ ៥ ឆ្នាំ ៥ ឆ្នាំ ៥ ឆ្នាំ ៥ ឆ្នាំ
 ៦ ឆ្នាំ ៦ ឆ្នាំ ៦ ឆ្នាំ ៦ ឆ្នាំ ៦ ឆ្នាំ
 ៧ ឆ្នាំ ៧ ឆ្នាំ ៧ ឆ្នាំ ៧ ឆ្នាំ ៧ ឆ្នាំ
 ៨ ឆ្នាំ ៨ ឆ្នាំ ៨ ឆ្នាំ ៨ ឆ្នាំ ៨ ឆ្នាំ
 ៩ ឆ្នាំ ៩ ឆ្នាំ ៩ ឆ្នាំ ៩ ឆ្នាំ ៩ ឆ្នាំ
 ១០ ឆ្នាំ ១០ ឆ្នាំ ១០ ឆ្នាំ ១០ ឆ្នាំ ១០ ឆ្នាំ

ដើម្បីចាត់ស្រន់ណាមួយ
ត្រូវតែប្រុងប្រយ័ត្នបំផុត
គ្រប់គ្រងឈាមឱ្យបានត្រឹមត្រូវ
៣ ហើយបើសិនជាមាន
ស្ថានភាពណាមួយដែល
បង្កឱ្យមានការប្រែប្រួល
នៃការងាររបស់ខ្លួន
គួរតែប្រុងប្រយ័ត្នបំផុត
ក្នុងការគ្រប់គ្រងឱ្យបាន
ត្រឹមត្រូវ។ ហើយបើសិនជា
មានការប្រែប្រួលណាមួយ
ដែលបង្កឱ្យមានការ
ប្រែប្រួលនៃការងារ
របស់ខ្លួន គួរតែប្រុង
ប្រយ័ត្នបំផុត ក្នុងការ
គ្រប់គ្រងឱ្យបានត្រឹមត្រូវ
។

សម្រាប់ប្រតិបត្តិការ
យោងតាមការស្នើសុំ
នៃអង្គការសហប្រតិបត្តិការ
អន្តរជាតិ គួរតែប្រុងប្រយ័ត្ន
បំផុត ក្នុងការគ្រប់គ្រង
ឱ្យបានត្រឹមត្រូវ។ ហើយ
បើសិនជាមានការប្រែប្រួល
ណាមួយដែលបង្កឱ្យមាន
ការប្រែប្រួលនៃការងារ
របស់ខ្លួន គួរតែប្រុងប្រយ័ត្ន
បំផុត ក្នុងការគ្រប់គ្រង
ឱ្យបានត្រឹមត្រូវ។ ហើយ
បើសិនជាមានការប្រែប្រួល
ណាមួយដែលបង្កឱ្យមាន
ការប្រែប្រួលនៃការងារ
របស់ខ្លួន គួរតែប្រុងប្រយ័ត្ន
បំផុត ក្នុងការគ្រប់គ្រង
ឱ្យបានត្រឹមត្រូវ។

១
២
៣
៤
៥
៦
៧
៨
៩
១០
១១
១២

4. jyeṣṭhair narendragurubhir viduṣāṃ varair yyā
mānyā puraḥ pariṣadām abhivandya mūrddhnā
vāgīṣvarī Bhagavatiyam iti prakāṣa-
m ābhāṣya ratnanikaraiḥ ca rapa' bhyapūji
5. tadvyāhṛteḥ prathitatām bhuvi yā prapannā
vāgīṣvarī Bhagavatīti babhāra nāma
yasyā bahūni caritāny atimānuṣāṇi
sarvve py adikṣya ¹ vividuḥ khalu devatātvam
6. drṣṭvā samāsāditayauvanān tā-
n tāto varāṇveṣaṇasambhramo' bhūt
yogānubhāvād iva Nāradaṛṣi-
siddhas samāsādyā samādideṣa
7. «Vāgīṣvarī Bhagavatiyam abhūt sutā ta
ānandanārtham iha bhūmibhuvo Bhavasya
tīvrais tapobhir iha sūriparamparābhi-
r ārādhitas so'cira(m)eṣyati pāvanārtham»
8. «yacchuddhaḥaivatvam upaiti nāmnā
namaḥ-Ḥivāyeti bhuvi pratītim
yo gharṃmaparyanta ivāmbudānām
ḥivāgamānām vitatin tanoti»
9. «ḥariravān mānasavṛttibhir yo
nitāntabhadṛā (tiḥayam?) prapannaḥ
jñānārccayodbhāsy apavarggarakta-
s tvayāpi lakṣyas sa tadā Ḥivāṇḥaḥ»
10. ḥrutvā sa siddhasya giram purastā-
d upasthitānām kuluma(ṇḍa)lānām
āhūya harṣāt Kulapa ~ (ā) khyā-
n tanmātulan tāṃ giram ācacakṣe
11. sa cāsya lokatraya(yā)takīrtte-
ḥ cirād vijānamḥ caritañ ja(ha)rṣa
sarvve'py anuṣṭhāya mahotsavan ta-
m āmantrayāmāsur anarghaḥilam
12. santānakākaraḥvikiṛṇṇacatuṣk --
mūrddhasthitā (?) ~ ~ ~ bhūṣaṇacandracāruḥ
tadbandhuvṇḍa ² gaṇamadhyagata ~ ~ ~
-- nu-bhūtasu ~ ~ ~ ~ ~

¹ Lisez : adhīkṣya.

² Vṇḍa est une mauvaise orthographe au lieu de vṇḍa; la même faute se répète dans la 17^{me} strophe.

13. saty āha (?) taddhastagataiva sampad ya- tvam evaṃ ~ ~ ~ sū (rim ?) adṛṣṭaparyyantam ananyalabdhaṃ bhūmyāṃ (?) ~ ~ ~ va pra ~
14. jātas tayor iva makhe jvalano rarāja (ya) s sarpskṛtes t ~ ~ ~ ḥ pitur eva labdhā tadvañçasantati(i)mahāpuruṣāhṛtānāṃ satkarmmaṇāṃ phalam ivottamam āvir āsit
15. pitros Subhadra iti yo vacaso'dhvanetaḥ khyāto'pi Pūja-çiva ityapareṇa nāmnā bhūyo mahāvanibhujo Jayavarmmaṇaḥ çribhūpendrapaṇḍita iti prathitaḥ pṛthivyām
16. trayyādyane-kavidhavañmayakovidō'pi yaḥ Çaivavāñmayaratis svakulocitatvāt vālyāt prabhṛty aviratasmṛticintyamāna-ñ jyotiḥ paraṃ parirarakṣa yam antarāyāt
17. vālo'pi sann iva navāhitavahnir iddho jñānārccisorjitamahākaviṇḍavandyaḥ bhraṣṭākṣarān aticiraṃ viduṣāṃ asādhyā-n granthān ¹ punaḥ paṭuruci racayāñcakāra
18. dikṣāvidhau sati na kevalam eva soma-m āmantrito sakṛd apāyayad ānṛçapsāt yo nyāya-sāṃkhya-kaṇabhuñmata-çabdaçāstra-bhāṣyārthasomam api sūrijanān pipāsūn
19. vidyāpavarggavihitāpacitiprabandhe yasyāçrame 'navaratāhutidhūmagandhe durggāgameṣu matibhedakṛtārthanīyā vidyārthināṃ vivadatāṃ dhvanir utsasarppa
20. athādhvare Çri-Jayavarmmadeva-s satkartukāmo guṇinān nikāyam guṇānurodhena parikṣaṇāya niççeṣaḥçāstrārthavido nyayauṅkta
21. teṣāṃ puras sthāpitapustakānāṃ sampraṣṭum udyukt(i)vatān nikāmam ciccheda pakṣaṃ mativajrapātā-d yaḥ parvvatānām iva Vajrapāṇiḥ
22. savismayotphullavilocanais tai-r vvilocitaḥ pūrṇakalābhīrāmāḥ

¹ Mauvaise orthographe au lieu de granthān.

- rarāja yo rājasabhāambarastha-
 ç çaçiva madhye kavitārakāṇām
23. guṇair anūnair iva Yajñavalko ¹
 Videhabhartur nṛpates sabhāyām
 nirjitya sūrīn nṛpasatkriyā yo
 Dhaneçvarāt? koṭim avāpa vālaḥ
24. tadāprabhṛty eva viśaṇçayam yo
 jātaḥ prajānām bahumānapātram
 parīkṣitās sanmaṇayo hi yuktyā
 kalyā nṛ(ratnam) pratipādayanti
25. kṣetreṣu puṇyeṣu kṛtāçrameṣu
 yo'dhya(kṣa) katve' dhikṛtaḥ krameṇa
 çāstre ca loke ca satām vivāde
 bhūpena nirṇetṛtayā nyayoji
26. guṇaugharatnair abhibhūṣito pi
 bhūpena yo bhūriguṇādareṇa
 suvarṇakarnābharaṇopavīti- ²
 citrāṇçukādyaiḥ punar abhyabhūṣi
27. rājyāya nissprhayitā ³ pi tato' nukampā-
 n nākaṃ vrajaty avaraje jagadekanāthe
 abhyarthitas tanubhṛtām nikarair anāthai-
 ç çāsan nayena dharaṇīn Dharaṇīndravarmma
28. jyāyāṃç ca saptaprakṛtīr akampyā-
 s saṃprāpayāmāsa guṇair vivṛddhim
 kalātipūrṇo hi himāṇçumālī
 kṣīrārṇavam pūrṇataram karoti
29. dharmmapriyaç cākhilavāṇmayajñam
 dharmmapravaktāram amānayad yam
 yatrānurāgo manaso hi tasya
 prāyeṇa saṅkirttanam eva ratyai
30. tato' vanīndro nṛpayos tayoç çrī-
 narendralakṣmyā nijabhāgineyyāḥ
 sūnur Bhavānya iva Kārttikeyo
 durvvāravidviḍ dviradendrasīṇhaḥ
31. mahidharaçreṇiçirodhirūdha-
 pādadyutis sūryya ivātidīptaḥ

¹ Le poète aurait dû dire Yājñavalkyo.

² Lisez: vīta.

³ Lisez: na sp; on peut dire nissprha, mais nissprhayitar est un solécisme ou plutôt une faute de copiste.

- çri-Sūryyavarmmety api çubhrabhānu-
r āhlādane sādḥukumudvatīnām
32. vidyāpavargge navayauvanas sa-
ñ jātābhilāṣaḥ kularājalakṣmyāḥ
tasyām sudhāyām iva Saiñhikeye
dvipatyadhīnatvam upāgatāyām
33. camūsamūhārṇavam ājibhūmā-
v ādhāya yuddhaṃ vidadhāt sa bhīmam
utplutya nāgendraçiro'rirāja-
hantādriçrṇgaṃ dvijarād ivāheḥ
34. dhātṛṃ dvipaddhvañsanasinḍhumagnām
dordān(ṣ)ṭrayoddhṛtya dhṛtaḥ kṣatāṅgīm
pūrvvām vyavasthām ucitām yathāva-
t pratyarppayāmāsa yathā Varāhaḥ
35. dvīpāntarendrāç ca jigīṣitā ye
prāptān apaçyat karavāhinas tām
so'yaṃ (2) prayāya dvipatāmrade (çaṃ)
Raghuñ ¹ jayantaṃ laghayāñcakāra

Une partie du récit précédent est intimement liée à l'inscription de Préa-Khan en tant qu'elle s'occupe de la manière dont Sūryavarman s'est emparé du royaume de Dharanīndravarman. A l'aide des données, assez maigres du reste, qui se trouvent dans quelques lignes lisibles sur deux des autres faces de la stèle, nous oserions émettre l'opinion que le sujet principal de l'inscription dans son ensemble a été de perpétuer la mémoire des mérites que Sūryavarman s'était acquis en faisant construire un temple ou un palais et un Liṅga en l'honneur de Çiva tandis que le poète, quel qu'il fût, profitait de l'occasion pour faire l'éloge du conseiller spirituel du roi, probablement le même que Subhadra surnommé Pūja-Çiva ². Évidemment les 35 couplets de la face la mieux conservée ne sont qu'une introduction et cette introduction s'occupe plus de Subhadra et de sa mère que de ses trois maîtres, les rois Jayavarman, Dharanīndravarman et Sūryavarman. Après ces préliminaires qui suffiront pour fixer l'attention du lecteur nous faisons suivre la traduction.

1. Il y avait une fille nommée Tilakā qui fût le tilaka (l'ornement) de sa lignée maternelle, la fille de l'érudit de la cour Guṇaratnasinḍhu, la petite-fille (par sa mère) du sage philosophe Vijayendra et la petite-fille de la fille du célèbre poète Kaviçvara.

¹ Une faute du même genre que Yajnavalka (str. 23) au lieu de Yājñavalkya. Le poète aurait dû dire Rāghava.

² Voy. le texte st. 15.

2. Dans son enfance, quand, blanche comme une tige de Munjā (Saccharum Munja) et resplendissant des rayons étincelants de son collier elle s'amusait, au milieu du cercle de ses jolies compagnes à jouer dans le sable, elle donnait (pour ainsi dire) au sol l'aspect du firmament.

3. Arrivée à l'âge adulte, elle excellait, non seulement par sa beauté, mais aussi par sa modestie, qui ne s'écartait jamais des règles de conduite, par ses grands talents dignes de sa race et par l'estime dont elle jouissait auprès des nobles familles.

4. Les guides spirituels du roi les plus éminents, les érudits les plus distingués la louèrent, comme elle le méritait, en présence des réunions pour la discussion scolastique¹ avec le plus grand respect et l'honorèrent à l'occasion du débat en l'appelant publiquement «Bhagavati Vāgiçvarī» (la Déesse de l'Éloquence) et en lui offrant de nombreux joyaux.

5. En conséquence du jugement qu'ils avaient prononcé, elle devint partout célèbre sous le nom de Bhagavati Vāgiçvarī et tous ceux, qui furent témoins de ses nombreux exploits surhumains, tinrent pour certain qu'elle était un être divin.

6. Son père, voyant qu'elle avait atteint l'âge adulte, s'empressait de lui chercher un mari quand un prophète, qui, en vertu de son ascétisme philosophique égalait le sage Nārada, l'aborda et lui fit la prédiction (suivante):

7. «Ta fille, Bhagavati Vāgiçvarī, est née pour faire le bonheur d'un Çiva terrestre qui, attiré par la dévotion austère de tant de générations de sages, viendra bientôt pour la purification (de ta maison).

8. «Il est si bien reconnu partout comme un Çivaïte pur et parfait qu'on le désigne par le nom de Namaç-Çivāya², et ainsi que la saison des pluies répand les nuages, lui il propage les dogmes de la religion de Çiva.

9. «Quoique vivant dans la chair, parce que l'action de son intelligence n'a pas encore cessé, il est parvenu à l'état potentiel de Nitāntabhadra (c'est-à-dire: un être parfaitement béatifié)³. Comme il se distingue par sa science et sa piété, toi aussi tu dois remarquer cet homme qui est une incarnation de Çiva.»

10. Le père de Tilakā ayant entendu l'allocution du prophète en pré-

¹ Même encore de nos jours les Hindous aiment beaucoup les débats philosophiques dans leur *debating-clubs* (sabhā, pariṣad).

² C'est-à-dire: «Adoration (soit présentée) à Çiva», nom qui rappelle quelques noms bizarres des Indépendants anglais du xvii^e siècle, comme «Dieu-soit-loué Barebone».

³ Pour comprendre ce passage il faut nous souvenir que pour la plupart des sectes hindoues la béatitude suprême consiste dans l'absence complète de toute action, intellectuelle ou autre. Quant au mot *atiçaya*, il signifie tant *potentia* que *praestantia*; voy. Çāṅkara dans son commentaire sur le Brahmasūtra 2, 2, 7.

sence d'un bon nombre des membres de sa famille, appella joyeusement son oncle maternel, nommé Kulapa — et lui raconta la prophétie.

11. Celui-ci, qui connaissait depuis longtemps déjà les actes du grand-homme dont la réputation s'était faite dans le monde entier, se réjouit et tous préparèrent une grande fête et invitèrent cet homme d'un caractère si au-dessus de toute appréciation.

12. 13. Ces strophes se rapportent à ce qui se passa à l'occasion des cérémonies du mariage de Namaç-Çivāya avec Tilakā, surnommée Bhagavati Vāgīçvarī. La liaison des phrases étant interrompue, il est impossible de donner une traduction suivie. Ce qui se laisse entrevoir revient à ceci : « Dans la cour (de la maison) remplie d'une foule des membres de la famille », « placé à la tête, brillant comme la lune par ses ornements », « se trouvant au milieu des groupes nombreux de ses parents », « infini et ne pouvant être obtenu par d'autres ».

14. Il leur naquit un fils qui brilla comme le feu à leur sacrifice. Il reçut le sacrement des mains de son père lui-même et se manifesta comme le dernier fruit des actions méritoires produites par les hommes éminents d'une longue ligne d'ancêtres.

15. Passant sous le nom de Subhadra chez ses parents, il fut aussi appelé Pūja-Çiva (c'est-à-dire « Honore-Çiva »), outre qu'il était généralement renommé comme « le Pandite royal » du roi Jayavarman.

16. Quoique versé dans les Védas et diverses autres branches d'érudition, il étudia avec préférence la doctrine Çivaïte suivant la tradition de sa famille, et la Lumière (intérieure) suprême, qu'il avait méditée constamment dès son enfance, le protégeait des obstacles (qui s'opposent à la sérénité parfaite de l'âme de ceux qui cherchent la béatitude).

17. Doué d'un esprit pénétrant il savait, encore jeune, mais lumineux comme un feu qui vient d'être allumé, restaurer des compositions littéraires qui à cause de syllabes oblitérées avaient longtemps défié les efforts des érudits pour les restituer, de sorte qu'il fut loué par la multitude des grands poètes qui brillaient par leur savoir.

18. Plus d'une fois, quand il était invité à une cérémonie religieuse (un sacrifice du Soma) il rafraîchit avec bienveillance les prêtres, non-seulement par le breuvage du Soma, mais aussi par le Soma (le Nectar) du contenu du Nyāya (système logique de Gautama), du Sāṅkhya (de Kapila), du système de Kanabhuj (système atomistique), du système grammatical (de Pāṇini) et du commentaire (de Patañjali) ¹.

19. Son hermitage qui recevait régulièrement les marques de reconnais-

¹ La grammaire de Pāṇini et le commentaire de Patañjali, le Mahābhāṣya, ont pris place parmi les systèmes philosophiques; voyez le Sarvadarçana-Saṅgraha p. 185-199.

sance offertes (par les disciples) à la terminaison de leurs études, était sans cesse rempli de l'odeur de la fumée des offrandes et du bruit que faisaient les écoliers discutant pour arriver à une décision à propos des différences d'opinion sur des points difficiles de la doctrine.

20. Une fois, Sa Majesté Jayavarman, voulant témoigner son respect pour le corps d'hommes de mérite, à l'occasion d'un sacrifice, laissa tous les docteurs sans exception faire preuve de leur valeur.

21. Subhadra détruisit la thèse de (ses antagonistes) qui faisaient de leur mieux, les livres devant eux, pour lui poser des problèmes, par la foudre de son intelligence, comme Indra (le dieu du tonnerre) détruit le flanc des montagnes¹.

22. Avec des yeux grands d'ébahissement ils regardèrent Subhadra charmant comme la pleine lune², qui brillait à la cour du roi au milieu des sages, comme la lune au firmament au milieu des étoiles.

23. Après avoir vaincu les sages comme par ses qualités supérieures Yājñavalkya à la cour du roi (Janaka), le seigneur de Videha, il reçut tant de faveurs du roi que, quoique encore jeune, il surpassa le dieu de la richesse.

24. Dès lors il posséda, incontestablement, le respect du peuple entier: car les pierres précieuses de bonne qualité sont jugées par la touche, mais la valeur d'un homme précieux est prouvée par de bons discours.

25. Il fut nommé inspecteur (ou: chef) des lieux saints et des hermitages et chargé par le roi d'agir comme arbitre dans les discussions des hommes de bien en matières religieuses et mondaines.

26. Bien qu'il fût déjà orné d'une multitude de vertus comme d'autant de bijoux, il fut encore orné par le roi, par considération pour ses nombreuses qualités, de pendants d'oreilles d'or, de cordons, de toiles fines bigarrées, etc.

27. Puis régna Dharaṇīndravarman. Quoiqu'il n'eût pas le désir d'être roi, il céda après la mort de son frère cadet³, le protecteur du monde (Jayavarman), par pitié, aux appréciations de tant d'hommes privés de protecteur et gouverna le pays avec prudence et justice.

28. Ce roi favorisait d'autant plus le bien-être des sept états de citoyens, vivant en profonde paix, qu'il était d'un âge plus mûr: car la lune rend l'océan de lait d'autant plus beau qu'elle est plus pleine elle-même.

¹ D'après la phrase mythologique «les ailes des montagnes». Le jeu de mots entre pakṣa, thèse, et *flanc*, aile, est perdu dans la traduction.

² Autre jeu de mot: pūrṇakalābhīrāma signifie en même temps «charmant par la plénitude des arts».

³ L'histoire de l'Inde fournit plusieurs exemples du fait que les fils cadets succèdent par préférence à leurs pères dans le règne.

29. Étant lui-même un ami de la loi, il tenait beaucoup à ce que Subhadra, qui était versé dans toutes les branches de littérature, lui interprêtât la loi; car généralement l'homme aime à entendre parler de la chose qui possède l'affection de son cœur.

30. Ensuite régna (un héros), comparable au fils de Bhavānī, Kārttikeya (le dieu de la guerre), un ennemi redoutable — comme le lion pour l'éléphant — de la splendeur du règne des deux rois (Jayavarman et Dharāṇdravarman) qu'il considérait comme la rivale ¹ de la sienne.

31. Comme le soleil resplendissant quand l'éclat de ses rayons a gagné le sommet des chaînes de montagnes, réjouit ² les groupes de nénuphars, de même Sa Majesté Sūryavarman dans son lustre éclatant réjouit les gens de bien.

32. 33. C'était après avoir fini ses études, à peine arrivé à l'âge adulte, qu'il devint désireux de la dignité royale de sa famille et comme elle était partagée entre deux seigneurs — de la même manière que le nectar de la lune à la présence de Saimhikeya ³ — il entra en campagne avec une armée nombreuse, livra une bataille terrible et sautant sur la tête de l'éléphant (royal) il tua le roi ennemi, comme le roi des oiseaux (Garuda) tua le serpent après avoir mis le pied sur le sommet de la montagne.

34. La terre souffrante était plongée dans la calamité, comme dans une mer, par la perte d'hommes; il l'en tira d'un bras ferme, comme le sanglier (Viṣṇu dans son Avatāra de sanglier) le fit autrefois avec sa défense, et la remit dans son état normal précédent.

35. Les princes d'autres parties du monde qu'il voulait subjuguier, il les vit venir (de leur propre gré) lui offrir leur tribut. Il entreprit, cependant, une expédition dans l'île des éléphants et du cuivre (Ceylan) et éclipsa (par cet exploit la gloire) de Rāghava (Rāma) victorieux.

Le récit des exploits de Sūryavarman ne peut se poursuivre plus loin, le reste de l'inscription ayant les caractères trop effacés. Ça et là nous avons pu déchiffrer quelques lignes entières, mais séparées les unes des autres par des lacunes trop grandes pour qu'on puisse les combler. Il y a cependant une exception pour la face du midi, où se trouvent les trois couplets suivants:

¹ Nous ne sommes pas sûrs de la traduction de *bhāgineyī*. Ce mot veut dire «nièce», mais comme *bhrātṛvya*, neveu, fréquemment signifie «un rival», le mot pour «nièce» pourra être pris dans le sens de «rivale». Un terme du genre féminin est nécessaire ici parce que *lakṣmī* aussi est un mot féminin.

² Le poète prend *kumudvatī* dans un sens peu usité; le *kumuda* (*Nymphaea lotus*) est proprement une fleur de nuit; c'est pourquoi la lune est nommée l'aimant des *kumudinī*, tandis que le soleil est l'époux des *pādmīnī* (*Nelumbium speciosum*).

³ *Saimhikeya* (Rāhu) est la personnification de l'éclipse; en phrase mythologique il partage, au temps d'une éclipse de lune, le divin soma avec la lune.

1. Vicitravallīvanaviprakīrṇa-
m ṛṣyapsaromaṇḍala(sevyamānam)
prodyattrikūṭopamam ādimero-
s saudhatrayaṃ so'cāmayaṃ (cakāra)
2. ākīrṇaketunikarair gagaṇollasadbhi-
r āmandratūryyaninadaic ca divaṃ spr(çadbhiḥ)
tantrīmilanmadhuragītiravaic ca nṛtya-
nnārijanair api tad Aindram ivāvākīrṇam
3. pretodakīye kila dīrghasatre
purātanaṃ sūtagiraiva jajñuḥ
sadaiva sākṣād iva tatra kuḍye
citirair vicitre dadṛçus samastam
4. tatreçaliṅgaṃ ~ ~ ~ ~ ~
m arccā (pi ?) Gauryyā Mahiṣāsuraṛeh
~ ~ ~ ~ ~ ca svayaçahpratānaṃ
saṃsthā(payāmāsa) ~ ~ ~ ~ ~

Ces vers contiennent la description d'un édifice à trois tours (saudha-trayaṃ) comparable aux trois sommets du Mérou, la montagne des dieux. Il ne saurait être douteux que ce sont les mêmes tours que celles qui sont visibles encore aujourd'hui. Les splendeurs de cet édifice sont décrites par le poète de cette manière.

1. Il ¹ bâtit un complexe de trois hauts édifices ² de pierre, comparables aux trois sommets élevés du Mérou, la montagne primitive, qui, à cause des bocages d'arbustes variés, dont ils étaient partout entourés étaient fréquentés par des groupes nombreux de Sages et de Nymphes célestes.

2. Comme s'il était le palais d'Indra cet édifice se signalait ³ par des bannières nombreuses flottant haut dans l'air, par les doux sons de la musique s'élevant jusqu'au ciel et par les groupes de femmes dansant, et chantant d'une douce voix avec accompagnement d'instruments à cordes.

3. Là on pouvait entendre, à l'occasion d'un Çrāddha (libation à la mémoire des Ancêtres) ou d'un Dīrghasattra (grand sacrifice de Soma) l'histoire des temps passés, de la bouche du Récitateur; là on pouvait voir en tout temps l'univers représenté comme de près sur la paroi brillant de tableaux.

Le fragment de la strophe suivante suffit pour nous faire entendre que dans l'enceinte de l'édifice il y avait un Liṅga de Çiva et une image de la déesse Gaurī ou Durgā; l'un et l'autre furent érigés par Sūryavarman, qui, par cet acte méritoire, s'est en même temps érigé un monument de sa propre gloire.

¹ Le roi Sūryavarman, sans doute.

² Saudha désigne un temple, un palais, chaque édifice élevé et magnifique.

³ Le mot avākīrṇa veut proprement dire « parsemé, couvert, rempli ».

Sur la face du nord on trouve à plusieurs reprises des allusions à un Liṅga de Īiva, sans qu'on puisse décider si c'est la même œuvre d'art que celle dont il a été question plus haut ou une autre. A la hauteur des lignes 19-22 nous avons pu distinguer les fragments suivants de deux strophes en mètre Mālinī:

Atha Paçupatiliṅgasthāpane - - - -

sa samatṛṇatalāhve bhūbhṛd i - - - -

Çiçirakiraṇamauler liṅgamūrtti - -

praṇatatanubhṛtām - - (sa) paryyām vidhātum

tridivavasatayaḥ prāpuç çriyā - - - -

Ces mots signifient: «alors quand le Liṅga de Īiva fut érigé» — «lui, le roi¹ (dans un endroit) nommé Samatṛṇatala (endroit herbu, ras; boulingrin)» — «l'image du Liṅga de Īiva» — «des hommes humblement inclinés pour rendre hommage» — «les habitants du ciel arrivèrent».

Parmi les vers suivants, qui sont en mètre Jagatī (Varṇastha), il y en a plusieurs dont on peut entrevoir le sens. Ils contiennent le récit de ce qui se passa à une solennité, probablement la dédication du Liṅga, récit assez fantastique, car les dieux qui assistent à la solennité y jouent un rôle actif et ont un entretien avec un homme de grande piété, peut-être le prêtre de Īiva ou bien Subhadra, que nous connaissons par la première partie de notre inscription. Quoiqu'il en soit, cet homme vertueux est désigné comme munīndra «le grand sage», ce qui ne saurait s'appliquer au roi. Le couplet suivant parle en termes assez clairs:

Itīrayitvā punar argham ādarā-

t pradāya deveṣu kṛtābhivādanam

avāpya lajjām iva teṣv avānmukhaṃ

munīndram ūcus Tridiveçvarāḥ punaḥ

C'est-à-dire: «Ayant parlé ainsi, le grand sage offrit de nouveau respectueusement aux dieux les salutations et l'hospitalité, et ceux-ci voyant qu'il tenait la tête baissée et comme intimidé, lui adressèrent de nouveau la parole.»

Ce que nous avons pu lire encore est peu de chose et ne mérite pas que nous en occupions le lecteur, qui, nous l'espérons, se trouvera dédommagé de la perte d'une si grande partie de l'inscription de Bassac par les détails assez curieux qui se rapportent à la savante Tilakā, à son fils Subhadra et au roi Sūryavarman.

¹ Il n'est pas certain que bhūbhṛd soit un nominatif; il pourrait être la partie première d'un mot composé. En ce cas le mot lui ne se rapporterait pas au roi.

L'époque du Roi Sūryavarman.

Annales de l'Extrême Orient,
Tome IV.

Paris, 1881/1882.

L'ÉPOQUE DU ROI SŪRYAVARMAN.

Dans le Tome III, p. 33 sv., des *Annales de l'Extrême Orient* se trouve un article de M. Lorgeau, sur une inscription trouvée à Lophabouri. Le texte n'est pas en Sanskrit, mais il contient plusieurs mots empruntés à cette langue. A l'aide de ces mots, il nous est possible de comprendre une partie de l'inscription sans que nous sachions la langue cambodgienne. Dans la transcription suivante nous ne donnerons que les mots sanskrits que l'on peut reconnaître, et en outre, quelques expressions cambodgiennes qui n'offrent pas de difficulté dans la lecture. Pour distinguer les mots de cette dernière classe, nous les soulignerons.

1. — 955. Çaspa¹ cat(u)rdaçi *ket* Bhādra
2. — pada Adityavāra *na vrah* pāda *kammrateng*
3. — ... ajñā Çrī-Sūryavarmma deva . .
6. — ... vrah ... bhikṣ(u) Mahāyānastha
7. — vira
8. — ajñā çrī
9. — Sūryavarmadeva
13. — *vrah* pāda *kammrateng* . . . ajñā Çrī
14. — Sūryavarmmadeva
15. — vyavahāranirnnāya
16. — to (lisez: ko)

Le document est un ordre ou mandement du roi Sūryavarman² comme il résulte des mots trois fois répétés ajñā Çrī-Sūryavarmmadeva, ordre de Sa Majesté le roi Sūryavarman. La date spécifiée est: «En 955 (de l'ère de) Çaka, le 14 du mois Bhādrapada, un dimanche». L'an correspond à 1033 de notre ère.

Sans comprendre le texte on ne peut décider quelle est la place occupée dans le document par la personne désignée par le titre de bhikṣu Mahāyānasthavira, c'est-à-dire «le moine Sthavira³ de l'école Mahāyāna».

¹ C'est 955 qu'il faut lire; non pas 755. (*Note de 1915*). — Le caractère qui ressemble à spa est probablement fautif; il faudra lire ça kasya. On la copie faite par un indigène, comme M. Lorgeau n'a pas manqué de l'observer (l.c. p. 84), n'est pas exacte, ou le graveur de la pierre a commis des fautes.

² Deva n'est qu'un titre donné aux rois.

³ Un titre équivalant au grec *presbyteros*; on le donne aux prêtres de quelque ancienneté; la forme du mot en Pāli est Thero.

Cette école sur laquelle le livre célèbre de Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*¹, contient de précieux détails, est parfaitement inconnue à la branche méridionale de l'église bouddhiste. Que nous en trouvions un représentant au Cambodge ne peut plus nous étonner, parce que nous savons déjà par l'inscription de Préa-Khan, que c'était la branche septentrionale² du Bouddhisme qui jadis fleurissait parmi les Cambodgiens. Jusqu'ici nous ne savons pas en quel temps le pays a adopté le Bouddhisme du Sud, mais comme il n'y a pas la moindre trace de Pāli dans les inscriptions cambodgiennes, non plus que dans la langue Kawi et les inscriptions trouvées à Java, Sumatra et Bornéo, il est permis d'affirmer que l'Eglise du Sud n'a eu d'adhérents au Cambodge qu'après l'époque du roi Sūryavarman.

Le mot *vyavahāranirṇāyaka*, que nous lisons ligne 15, signifie « celui qui décide les procès ».

¹ Voy. pp. 44, 66, 72, 102, 122, 534, 541, 581.

² Le nom n'est pas bien choisi, comme on le voit, mais nous nous conformons à l'usage commun.

Over eenige
oude Sanskrit-opschriften van 't
Maleische Schiereiland.

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van
Wetenschappen, afd. Letterkunde.

3^e Reeks, dl. I.

Amsterdam, 1884.

Ter aanvulling van hetgeen ik bij eene vroegere gelegenheid op deze plaats heb medegedeeld aangaande de geschiedenis van het schrift in den Indischen Archipel ¹, wenschte ik ditmaal de aandacht te vestigen op eenige inscripties uit het schiereiland van Malakka.

Van bedoelde inscripties, welke in der tijd door den kolonel Low ontdekt en in facsimile uitgegeven zijn ², is er slechts één in haar geheel tot ons gekomen; de overige zijn zeer fragmentarisch.

De eerste inscriptie werd gevonden te Keddah. Ze was gegrift op een steen, eene soort van lei, onder den vloer van een in puin liggend gebouwtje, dat van 10 tot 12 voet in 't vierkant gemeten had. Deze laatste omstandigheid, in verband met den inhoud van 't opschrift, leidt tot het vermoeden dat het gebouwtje de hut (kuṭi) van eenen Buddhistischen monnik moet geweest zijn. Van het opschrift zelve werd eene transcriptie en vertaling geleverd door den heer J. W. Laidlay in 't Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal XVIII, 247 ³. Hoewel het voornaamste wat er over den inhoud van het stuk te zeggen valt, reeds door genoemden heer, toen ter tijd secretaris van 't Aziatisch genootschap, opgemerkt is, zal ik hier mijne eigene transcriptie laten volgen, daar ze in een paar kleinigheden van de t.a.p. bekend gemaakte afwijkt. Er staat:

Ye dharmmā hetuprabhavā teṣā(ṃ) hetu(ṃ) Tathāgato (hy avadat?)
teṣā(ṃ) ca yo nirodho eva(ṃ)vādi Mahācramaṇa(h)
ajñānāc ciyate karma(sic) janmana + karma kāraṇam
jñānān na kriyate karmma(sic) karmābhāvā(n) na jāyate.

Het eerste koeplet, in kreupele Āryā-maat, is het welbekende Buddhistische geloofsformulier en behoeft ons hier niet op te houden. Het tweede in Anuṣṭubh, luidt vertaald aldus:

«Tengevolge der onwetendheid is het dat het karma ⁴ zich ophoopt; het karma is de oorzaak dat men (weder) geboren wordt. Uit kennis (van

¹ Versl. en Meded. Kon. Ak. v. Wet., afd. Lett., 2^e Reeks, XI, 1882. Volgt in Rubriek III. (*Noot van 1915*).

² J. Low, An account of several Inscriptions found in Province Wellesley, Journ. As. Soc. of Bengal, XVII, 1848, 2, p. 62—66; met naschrift van J. W. Laidlay, Note on the Inscriptions from Singapur and Province Wellesley, p. 66—72; en Plate III—IV. En zie reeds eerder Low, *ibid.*, XVII, 1, p. 232—234. (*Noot van 1915*).

³ Calcutta, 1849. — Het facsimile op pl. X.

⁴ D.i. de som van goede en slechte handelingen, welke de oorzaak is dat de mensch aan het leven gekluisterd blijft, zonder aan de wedergeboorte te kunnen ontsnappen.

den aard der dingen) spruit voort dat men geen karma (meer) verricht, en uit de afwezigheid van karma volgt, dat men niet (weder) geboren wordt.»

Het denkbeeld, in dit koeplet uitgedrukt, is geenszins uitsluitend Buddhistisch, doch het lijdt geen twijfel dat de spreuk hier als de geloofsbelijdenis van eenen Čākyafoon moet beschouwd worden, want ze volgt onmiddellijk op het beter bekende formulier. We zullen dezelfde spreuk zoo straks in eene andere, ondubbelzinnig Buddhistische inscriptie uit de provincie Wellesley terugvinden. Elders, in Voorindië en op Ceilon, komt gewoonlijk eene andere spreuk aan het formulier *ye dharmā* enz. gekoppeld voor. Ik bedoel het koeplet dat in Dhammapada str. 183 (uitg. van prof. Fausböll) te lezen is:

*Sabbapāpass' akaraṇaṃ, kusalaṣ' upasampadā,
Sacittaparyodanaṃ, etaṃ buddhāna sāsaṇaṃ.*

D.i.: «zich van alle kwaad te onthouden, zich op het goede toe te leggen, het eigen hart te louteren: dat is het gebod der Buddha's (der Wijzen).»

Met kleine wijziging luidt dit koeplet, in gebrekkig Sanskrit, bij de Tibetanen aldus:

*Sarvāpāsyākaraṇaṃ, kuṣāḷasyopasampadaṃ,
Svacittaparidamaṇaṃ, etaḍ buddhānuṣāsaṇaṃ* ¹.

Tusschen de twee formulieren *ye dharmā* enz. en *sarvāpāsyā* enz. bestaat geen noodzakelijk verband ², evenmin als tusschen het eerste en de spreuk *ajñānāc cīyate* enz. Het heeft dus niets bevreemdends dat als tweede koeplet nu eens de eene, dan weêr de andere spreuk voorkomt.

De tweede inscriptie waarin het koeplet *ajñānāc* enz. aangetroffen wordt, werd door kolonel Low opgedolven in het noordelijk district der provincie Wellesley ³. De beschreven steen schijnt het bovenstuk uitgemeakt te hebben van eene zuil. Op zijne afbeelding van het monument, die bereids in 1835 zonder eenige toelichting verscheen ⁴, ziet men de voorstelling van eenen Stūpa, waarvan het onderstuk uit eenen bol, en niet, zooals gewoonlijk, uit een halfrond bestaat. Boven den bol verheft zich eene reeks van zoogenaamde zonneschermen. Ter weêrszijde staat een regel schrift. Aan den rechterkant leest men:

ajñānāc cīyate kamma janmaṇaḥ kamma kāraṇa(m).

Van hetgeen aan den linkerkant gestaan heeft, kan ik alleen het woord

¹ Volgens Csoma Kőrösi in J. As. Soc. B. IV (1835), 135. Vgl. Spence Hardy, *Manual of Buddhism* 198.

² Gelijk opgemerkt door B. H. Hodgson in J. As. Soc. B. IV, 311.

³ J. As. Soc. B. XVII (1846), 2, 68—65.

⁴ Als boven, IV (1835), pl. III („Capt. J. Low del.”), tegenover p. 58.

jñānā- onderscheiden ¹; het overige is uitgesleten. Gelukkig is het overgeblevene voldoende om ons te overtuigen dat het opschrift identisch is met het tweede koeplet op den steen te Keddah, behoudens eenig verschil in spelling. Het laatste toch heeft janmana + met een Jihvāmūlya, terwijl het opschrift op de zuil hetzelfde woord met eenen Visarga spelt.

Behalve gezegd tweeregelig versje bevat de zuil nog een ander opschrift aan den buitenrand. Van boven rechts beginnende, herkennen wij de inscriptie welke in 't facsimile van pl. IV in J. As. S. B. XVII, 2 met het cijfer 8 gemerkt is ². Er staat:

Mahānāvika-Buddhaguptasya Raktamrittikāvāsa — —.

D.i. «Van den voornamen scheepsvoogd Buddhagupta, woonachtig te Raktamrittikā ³.» Wat er onmiddellijk op deze woorden volgde, is niet met zekerheid te zeggen; misschien sya (genitiefteeken) dānam (gift) of deyadharmah, z.v.a. vrome schenking. Het is evenmin uit te maken of er iets op het afgebroken voetstuk der zuil gestaan heeft.

Aan den linkerkant, van boven af beginnende, leest men ⁴:

Sarvveṇa prakāreṇa sarvvasmāt sarvvathā sarvva —.

Dan volgt er eene gaping totdat men aan 't einde van eenen tweeden regel ziet: siddhayānāsanna —.

Wat er van den eersten regel is overgebleven, laat zich, woord voor woord, weêrgeven met: «Op alle wijze, uit alles, alleszins, al —». Siddhayānāsanna zou kunnen beteekenen: «der welgeslaagde reize nabijzijnde», doch met zekerheid kan men niet zeggen of dit bedoeld is, daar er te veel van den volzin ontbreekt om dien in zijne oorspronkelijke gedaante te kunnen herstellen.

In spijt van de onvolledigheid van deze opschriften, die alle dezelfde hand verraden, mag men het voor hoogst waarschijnlijk houden dat het monument het geschenk is van een vromen Buddhistischen zeehandelaar aan een heiligdom. Wat de ligging van 'smans woonplaats, Raktamrittikā, d.i. Roode-aarde, aangaat, merk ik op, dat de Chineesche berichten, meermalen gewag maken van eene havenstad aan de golf van Siam, Ch'ih-t'u, «Roode-aarde» (zie Groeneveldt, in Verhand. Batav. Genootschap XXXIX, 1^e stuk, 1876; 82, 101, 122). Dit zal wel de bedoelde plaats wezen.

¹ Op het facsimile n^o. 10 op pl. IV van J. As. Soc. B. XVII, 2 ontbreekt de tweede regel ook nagenoeg geheel.

² De transcriptie en vertaling daarvan geleverd door den Babu Rajendralal Mitra (l.o. XVII, 2, p. 71—72) lijken naar niets.

³ Mrittikā is eene wanspelling voor mrttikā. Een soortgelijke fout komt voor in kritvā in eene inscriptie te Ajanta (pl. XXI in n^o. 9 van de Archaeological Survey of Western India, 1879, door J. Burgess; vgl. n^o. 10, 1881, p. 79, inscr. 7), en elders. De fout is verklaarbaar, dewijl in veel streken van Indië de r als ri wordt uitgesproken.

⁴ In 't facsimile t.a.p. n^o. 9.

Het letterschrift van Buddhagupta's inscriptie komt geheel overeen met de type van Veṅgi en van Tjampea in West-Java. De overeenkomst is zoo groot, dat ik niet aarzel de opschriften van Veṅgi, Tjampea en de provincie Wellesley voor nagenoeg gelijktijdig te houden, met dien verstande: dat men onder gelijktijdig versta: uit dezelfde eeuw. De inscriptie van Veṅgi werd door den te vroeg aan de wetenschap ontrukten Burnell gesteld in de 4^{de} eeuw¹, en ik geloof, op gronden die ik bij eene vorige gelegenheid heb medegedeeld, dat het gevoelen van genoemden geleerde niet ver van de waarheid kan afwijken. Aan de inscriptie van Buddhagupta zou ik ten ruwe als datum aanwijzen 400 na Chr.² Het is zonder twijfel het oudste Buddhistische stuk, tot nog toe in die streken gevonden, tenzij men de inscriptie van Keddah den voorrang zou willen toekennen. Aangezien de karakters van de twee opschriften aanmerkelijk onderling afwijken — men bespeurt dit vooral bij de ka en de ṇa —, en het onderscheid in type ook op verschil van herkomst wijst, dus plaatselijk is, leidt de vergelijking niet tot een zuivere uitkomst.

Wederom anders is de type van eenige onder de rotsopschriften te Tokun, eene plaats gelegen in 't midden der provincie Wellesley. De zeven brokstukken, door kolonel Low afgeschreven en in facsimile uitgegeven in vermeld tijdschrift, pl. IV, zijn zóó klein, en gedeeltelijk ook zóó onduidelijk, dat ze geene waarde hebben dan als bijdrage tot de palaeographie.

Nº. 1 kan ik slechts gedeeltelijk ontcijferen. Het begint met sarvva, dat volkomen duidelijk geschreven is en nagenoeg in dezelfde type als die van Buddhagupta's monument. Het volgende woord schijnt ā r ā m a of ā r ā m a m, kloosterhof, te moeten verbeelden. De overblijvende twee of drie lettergrepen zijn onleesbaar.

Nº. 2 is in andere letters, die mij wegens de groote ontwikkeling van het klinkerteeken voor *i* voorkomen niet ouder te wezen dan van de 6^{de} eeuw. De type herinnert aan die van Djamboe en aan die van Pattadakal in Dekkhan, alsook aan de oudste Cambodjasche inscripties van Bhavavarman. De twee eerste woorden zijn volkomen duidelijk; er staat prathame v a y a s i, d.i. «op jeugdigen leeftijd». Omtrent de lezing van de twee lettergrepen die er verder op denzelfden regel staan, verkeer ik in 't onzekere. Ik zou lezen n ā v v i, indien deze verbinding van letters niet onbestaanbaar

¹ South-Indian Palaeography, 2^d. ed. London 1878, pl. I and XXIV.

² De oudste inscripties in het land der Talaings in Achterindië zijn in dezelfde Veṅgi-type en dagteekenen, volgens Dr. E. Forchhammer, uit de 4^{de} eeuw onzer jaartelling. «The oldest Talaing inscriptions date back to the 4th century A. D., and the lythic characters are almost identical with the Dravidian-Vengi alphabet of the same period». Zie Notes on Buddhist Law, by the Judicial Commissioner of British Burma (John Jardine), III, Marriage, p. X.

was. Den tweeden regel kan ik ook niet ontcijferen; de drie laatste lettergrepen kunnen dvividham verbeelden, mits men veronderstelt dat de karakters misteekend zijn.

Van de vier lettergrepen op n°. 4 luiden de twee eerste jaya. Op n°. 5 lees ik, met eenige aarzeling, 48. N°. 6 kan siddhi verbeelden.

Deze fragmenten van de inscripties te Tokun dragen niet, zooals de stukken van Keddah en de tempelruïnen in de provincie Wellesley, den duidelijken stempel van eenen Buddhistischen oorsprong. Het eenigste wat men als kenmerkend zou kunnen beschouwen is het woord ārama, waarvan de lezing, jammer genoeg, niet boven alle bedenking verheven is. Gelukkig blijkt het uit de andere opschriften dat er Buddhistische vestigingen op het Maleische schiereiland bestaan hebben in denzelfden tijd als waarvan de vroegste Brahmanistische en Hindusche overblijfselen op westelijk Java en op Borneo dagteekenen.

Behalve de behandelde inscripties zijn er tot heden toe, voor zoover mij bekend is, geen op het eigenlijk gezegde Maleische schiereiland gevonden. Wel valt er nog een opschrift te vermelden, dat eertijds aan den ingang van de haven van Singapur prijkte, op eenen grooten steen. In het J. As. S. B., VI, 1837, p. 680, komt van dat monument een afbeelding voor, die de blijken draagt dat de inscriptie reeds veel geleden had. Later, niet lang vóór 1848¹, schijnt het, werd de steen opgeruimd en zóó beschadigd, dat er na eenige jaren slechts brokstukken van te vinden waren. De Heer Laidlay slaagde er in eenige fragmenten in zooverre te ontcijferen dat hij in staat was er een facsimile van te geven. Terecht herkende hij in de karakters het Kawischrift, en hij maakte de gevolgtrekking dat de taal van 't monument dus ook Kawi zou wezen. Die gevolgtrekking was alleszins gewettigd, omdat degene die ze uitsprak toen nog niet kon weten dat het Kawi-alphabet op Java ook wel eens voor Sanskrit-inscripties gebruikt werd.

Ik heb getracht de drie fragmenten, door Laidlay medegedeeld², te ontcijferen en op te maken in welke taal de inscriptie opgesteld was. Tot mijn spijt moet ik bekennen dat ik niet geslaagd ben. De karakters, afzonderlijk genomen, laten zich wel is waar meerendeels herkennen, doch de gapingen zijn zóó talrijk, dat men nergens met zekerheid de woorden kan onderscheiden. Zoo lees ik op den derden regel van fig. 1 de lettergrepen salāgalalasayanara; op r. 2, fig. 2: ya-āmānavana; op r. 3: kesara-bharala; op r. 6 van fig. 3: yadalama. Verondersteld dat er in 't facsi-

¹ Het gebeurde reeds in ca. 1839 door Gouverneur S. G. Bonham. Zie over die opruiming: Ch. B. Buckley, *An anecdotal history of old times in Singapore*, 1902, I, p. 89—94. (*Noot van 1915*).

² J. As. S. B. XVII (1848), 2, Pl. III; en verg. *ibid.* XVII, 1, p. 154—155.

mile geen klinkertekens en Anusvāra's verwaarloosd zijn, zie ik geen kans de lettergrepen zóó te scheiden dat er een onmiskenbaar Oud-javaansch woord te voorschijn komt. Ik durf echter geenszins beweren dat het stuk in eene andere taal opgesteld is.

In een werk getiteld: «The Malayan Peninsula» (1834), van Capt. P. J. Begbie, dat t.a.p. aangehaald wordt door den Heer Laidlay, wordt, op grond van eenige opgaven in de Maleische Annalen, het gevoel ontwikkeld dat de inscriptie zou dagteekenen van de regeering van Çri-Rāja Vikrama (1223—1236; op. cit. p. 355—360). Van den kant der palaeographie bestaat tegen dat vermoeden geen bezwaar.

Men zou kunnen vragen bij welke Kawitype, de Javaansche of de Sumatraansche, de karakters van de inscriptie van Singapur zich het nauwste aansluiten. Aangezien enkele letters, inzonderheid de *ma*, in 't Javaansche Kawi aanmerkelijk afwijken van de overeenkomstige in de opschriften van Ādityavarman uit Sumatra, en wij de Javaansche vormen op den steen van Singapur terugvinden, geloof ik dat wij de type op de fragmenten tot de Javaansch-Kawische moeten brengen. De meest karakteristieke letter van deze soort schrift is wel de *ma*, waardoor het zich onderscheidt en van 't latere Cambodjasche in het tijdperk van Sūryavarman ¹ en van het Sumatraansch Kawi. Met dit laatste heeft het Javaansch Kawi daarentegen den vorm der *sa* gemeen, in tegenstelling tot het latere Cambodjasche.

Het is te vreezen dat het zoo erg geteisterde gedenkteeken van Singapur thans onherstelbaar verloren is. Des te meer reden om de aandacht te vestigen op het weinige dat daarvan in afbeeldingen is overgebleven.

¹ Zie hiervoor p. 258; met noot 1. (Noot van 1915). — In mijn opstel over de inscripties van Koetei nam ik aan, op grond van één jaartal, dat Sūryavarman in de 8^{de} eeuw van Çaka heerschte. Uit de nasporingen van de Heeren Aymonier en Bergaigne is gebleken dat die datum twee eeuwen te vroeg gesteld was. Zie de opmerkingen van laatstgenoemden geleerde in *Journal Asiatique* (février—mars 1882), Noot 4.

Naschrift van 1915.

De verschillende Engelsche stukken over de verdwenen inscriptie van Singapore en de inscripties in de Provincie Wellesley en Kēdah uit 1835—1849 zijn, met de bijbehorende 5 fac-simile's, door Dr. R. Rost herdrukt in dl. I der «Miscellaneous Papers relating to Indo-China», London 1886, p. 219—234; met op p. 234 een overzicht van bovenstaand artikel van 1884.

Geschied- en oudheidkundige nasporingen in Britsch-Burma.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
4^e Volgreeks, dl. X.

's-Gravenhage, 1885.

De invloed dien Indische godsdienstleeraars, heerschers, handelaren, volkplanters zich vóór eeuwen in Achterindië en op Java wisten te verschaffen, leidde in beide landen tot gelijksoortige gevolgen: de inheemsche zeden, gewoonten en instellingen werden gaandeweg grootendeels verdrongen, 't meest dáár waar welgeordende rijken met krachtig hoofdbewind ontstonden en zich handhaafden; 't minst bij de half of geheel onafhankelijke bergvolken. Sedert de Heer J. Jardine, Judicial Commissioner van Britsch Burma, met ijverige medewerking van Dr. E. Forchhammer, eene reeks van «Notes on Buddhist law» heeft in 't licht gezonden, hebben ook zij wier veld van studie elders ligt, zich kunnen overtuigen hoe door en door Indisch het Burmeesche recht is. De rechtsbronnen die door toedoen van den Heer Jardine bekend zijn geworden, zijn onmiskenbaar Buddhistische redacties of omwerkingen van oudere Indische wetboeken. Of deze laatste slechts weinig afwijkende redacties van de thans in Indië geldende Dharmaçāstra's van Manu, Yājñavalkya, enz. waren, dan wel teksten, waaruit eenerzijds de brahmanistische, anderzijds de Buddhistische Dharmaçāstra's zijn voortgesproten, is eene vraag die niet in korte woorden kan beantwoord worden. Het is hier voldoende, op te merken dat de beginselen en theorieën der Burmeesche Dharmaçāstra's dezelfde zijn als die van Manu, en de overige zich daarbij aansluitende rechts-literatuur. Zelfs de autoriteit waarop men zich beroept is in hoofdzaak dezelfde. Duidelijk spreken zulke passages als de volgende die ik aanhaal uit den Dhammavilāsa, naar de Engelsche vertaling¹:

«The ruler of the country gets one-sixth share in the result of the meritorious acts done by them.» En iets verder: «Therefore the hermit (beter: de ziener) named Manu said that acts calculated to increase demerit should be avoided and acts calculated to promote merit only should be practised.» Diezelfde theorie dat de koning het zesde deel van de zedelijke verdiensten zijner onderdanen zich verwerft door zijn heerschersplicht te vervullen vindt men in Manu 8, 304, vg. Manu voegt er nog aan toe dat een koning door met gerechtigheid alle wezens te beschermen en de doemwaardigen te straffen zich even verdienstelijk maakt als bracht hij dagelijks offers met de rijkste belooningen voor de brahmanen. Zulk eene uiting is typisch brahmaansch en zou in een Buddhistisch boek geheel misplaatst zijn, want waar zouden de monniken en kloosters blijven, als men den koningen de gevaar-

¹ Notes on Buddh. L. VII, 18.

lijke leer inprentte dat zij volstaan konden met hun koningsplicht te doen, zoodat giften en gaven aan de aardse heiligen vrij overbodig werden?

Omtrent de rol die *Manu* in de Buddhistische rechtsbronnen der Burmezen speelt, laat zich Dr. Forchhammer in dezer voege uit:

«The *Wagaru*, *Dhammavilāsa*, *Menu Kyay*, *Wonnana* and *Mohavicchedanī* are very typical of the life and growth of the *Manu* in Burma. In the *Wagaru* (het oudste boek) the dictum of *Manu* decides in all instances; the *Dhammavilāsa* adduces precedents from Buddhist sources; he quotes even verses (137, 138, 139) from the Buddhist *Dhammapada*, or «Path of Holiness», and ascribes them to *Mahāsammata*. We can clearly trace in this commentary the gradual infiltration of the modern Buddhist element which later on found so decided a recognition by the author of the *Menu Kyay* and became recognized and codified law in the *Wonnana*. In the latest production of Burmese law literature, in the *Mohavicchedanī*, the code of *Manu* is expounded, it is said, «as it was originally delivered in the *Magadha* language by *Gautama*». The author of the *Mohavicchedanī*, being probably ignorant of the origin of *Manu* and even of his history among the *Talaings* and *Burmans*, entirely discards him; his name is not even mentioned, and the *Manuic* portion of the *Dhammathat* is put into the mouths of *Buddhas* and their disciples.»

De zakelijke afwijkingen, die de Burmeesche wetboeken vergeleken met de Indische vertoonen, zijn een noodzakelijk gevolg van het verschil dat er in enkele opzichten tusschen de Buddhistische en de brahmanistische beginselen bestaat. Nemen wij als voorbeeld de begrippen omtrent het huwelijk. Dienaangaande merkt de Heer *Jardine* (*Notes IV*, 21) het volgende op: «The sacramental ideas of the *Hindus* have disappeared, being inconsistent with Buddhist theology. The Hindu religious obligation to beget a son is likewise left out. The succession to inheritance in accordance with the right and duty to perform the *shraddh* or funeral for the same reason is, so far as decisions show, unknown to Buddhist law. The religious reasons given for the degradation of the widow and her burning with her deceased lord are entirely repugnant to Buddhist opinions and to Burman law. The widow, on the contrary, at once becomes emancipated and may marry again at her own will.»

Dit alles is zeer juist op ééne bijzonderheid na. De weduwverbranding is even strijdig met de goddelijke en menschelijke wet der brahmanen als met die der Burmeesche Buddhisten. In *Manu V*, 156—166, wordt met alle uitvoerigheid voorgeschreven hoe eene weduwe behoort te leven, niet hoe zij moet sterven, en zeer uitdrukkelijk wordt verklaard: «Eene vrouw die na den dood van haren echtgenoot in kuisheid leeft, zal, al heeft zij geen

kroost, in den hemel komen.» Noch in den Veda, noch in de authentieke wetboeken, zooals Manu en Yājñavalkya, wordt de opoffering der weduwe gekend, laat staan erkend. Vraagt men hoe het mogelijk is dat eengebruik, of liever misbruik, zich zoolang heeft kunnen staande houden en zelfs in een waas van heiligheid gehuld is geworden, dan zouden wij antwoorden dat er ook in Europa gedurende meer dan 18 eeuwen zich eenige gebruiken gehandhaafd hebben, die lijnrecht indruischen tegen de voorschriften van het Evangelie, en niet alleen geduld zijn, maar als iets bijzonder godsdienstigs beschouwd worden, bijv. het eedzweren.

Behoudens die eene gewraakte uitdrukking zijn de opmerkingen van den Heer Jardine juist, en kan men zich hiervan overtuigen door kennis te nemen van de hoofdstukken over Huwelijk, Echtscheiding en Erfenis in de Burmeesche rechtsbronnen. Vergelijkt men nu deze met het onlangs door Dr. Jonker uitgegeven Oudjavaansche wetboek, dan ontwaart men dat de wijze waarop de Çivaïtische Javanen Manu voor Javaansche toestanden en begrippen pasklaar hebben gemaakt in zooverre met de Burmeesche overeenkomt, als er eenige voorschriften òf geheel afgeschaft òf veranderd zijn. Doch verder strekt zich de overeenkomst niet uit. Vooreerst zijn de Javaansche omwerkers veel vrijer te werk gegaan wat den vorm betreft, dan de Burmeesche; in plaats van verzen bezigen zij proza, waardoor de precisie veel gewonnen heeft. Ten andere hebben de Javanen van de inheemsche rechtsbeginselen en gebruiken zooveel opgenomen als oorbaar scheen. Men ziet dat op Java rechtsgeleerden de redactie in handen hebben gehad; in Burma waren het monniken. Sporen van eenig oud inheemsch recht zijn er in de Burmeesche rechtsbronnen niet te vinden, terwijl ze in de Javaansche telkens voor den dag komen ¹. Over 't algemeen mag men gerust beweren dat het recht der oude gehinduiſeerde Javanen en der hedendaagsche Balineezen verre staat boven het Burmeesche; formeel is het zelfs meer ontwikkeld dan dat van Voorindië. Om een denkbeeld te geven van het verband tusschen 't Burmeesche en Oudjavaansche, tevens Balineesche recht, en hun hoofdbron, Manu, zal ik eenige proeven mededeelen.

Het Indisch wetboek onderscheidt twaalf soorten van zonen, waarvan zes tot de erfenis gerechtigd zijn, de overigen niet. De termen waarmede zij in Manu ² en met onbeduidende wijzigingen ook in andere wetboeken worden aangeduid, zijn: āurasa, kṣetrāja, datta, kṛtrima, gūḍhotpanna en apavidḍha, zoo heeten de erfgerechtigden; de anderen: kānina, sahoḍha, krīta, pāunarbhava, svayandatta en çāudra of

¹ Slechts in bijzaken heeft men op Burmeesche gewoonten en zeden gelet; zie Notes III, p. 9.

² IX, 158, vgg.

pārasava. Hiermede hebben wij in de eerste plaats te vergelijken de 16 soorten van zonen, die opgesomd worden in den Dhammavilāsa, §§ 20 en 21 van 't hoofdstuk over Erfenis. Uit de bewoordingen dezer paragrafen zelven zal blijken hoe men geslaagd is bij de twaalf soorten van zonen er nog vier meer uit te denken, en hoe beide artikels wemelen van vergissingen en aan de gewone Buddhistische verwarring van begrippen lijden. De tekst, in de Engelsche vertaling door Moungh Theka Phyo en den Heer S. Minus, luidt:

20. There are amongst men sixteen classes of sons.

The son born of a man and woman given in marriage by consent of the parents of both is called an «awratha» (orasa) son.¹ Both the mother and father consent to the marriage but the young girl, not liking the husband, has connection with another and begets a son by him, such a son is called «khattaya» (kettara) son.² A son born of a woman not given in marriage but obtained as a favour is called «weenee vatho kyain» (vinivasukyain) son.³ Without being given in marriage the young girl and the young man by mutual consent (carry on sexual connexion) and get a son, such a son is called «parewithookyain» (parivisukyain).⁴ A woman gets a husband but before ten months begets a son, such a son is called «mootalanat» (mutthala) son.⁵ When a person has been turned out by his family and relatives and that person gets a son in another place, such a son is called «amatta-aptawa» (amatta-atthava) son.⁶ The son born of a woman without a husband is called «karanee» (karani) son.⁷ A son born of a woman who was pregnant without taking a husband is called «thahata» (sahotta) son.⁸ The son by a woman who was bought is called a «karreeat» (l. kṛita) son.⁹ The husband not loving the wife turns her out; she after some time returns

¹ Skr. ārasa.

² Dit moet in 't Pāli khattaja luiden, Skr. kṣetraja.

³ Eene klankverbinding als vinivasukyan is in 't Pāli onbestaanbaar. De formulering van 't geval deugt ook niet. Van Buddhistisch standpunt is het huwelijk geen sacrament, er kan dus geen verschil bestaan tusschen eene vrouw die formeel uitgehuwelijkt is en die men geeft bij wijze van cadeau, zoo als men een paard of koe geeft.

⁴ Ook dit is een onmogelijk woord in 't Pāli.

⁵ Dit woord is onherkenbaar. De geheele bepaling is belachelijk dom gesteld.

⁶ De term al even onverstaanbaar als de drie vorige, en de *casus positie* ongerijmd.

⁷ Misschien moet dit het Bengaalsche karani, Skr. karaṇa, hetzelfde als Kāyath, benaming van den klerkenstand, volgens de theorie een tusschenkaste van gemengd bloed, verbeelden. In elk geval heeft de «zoon van eene vrouw zonder echtgenoot» niets te maken in een hoofdstuk over erfenis, daar zijn vader onbekend is.

⁸ Niet sahotta, wat niets is, maar sahodha is bedoeld.

⁹ Uit karreeat blijkt overtuigend dat de bron Sanskrit was. Men heeft den Sanskrittekst niet verstaan, want kṛita beteekent «gekocht» en als term «een van de ouders gekochte zoon».

to her husband and bears a son, such a son is called a «woonnayabhava» (vannayabhava) son.¹ A son by a woman turned out by the mother and father and relatives for her bad habits is called a «thwayadana» (svayadana) son.² The son of a Brahmin father by a woman not a Brahminee is called a «pathawa» (phasva) son.³

21. Out of these twelve classes of sons the awratha son, who is the eldest⁴, alone has control over the inheritance of the mother and father. The remaining eleven classes of sons are not entitled to get things which were kept on purpose for them by the mother and given if the father kept the said things for them but giveth them not. Although the father may have kept certain things on purpose for them, they are entitled to get only what is given by the father into their hands. They are not entitled to get the things in the hand of the mother and father though the things may have been said to be given. Only when the relatives through pity give are they to get.»

Dit abracadabra is vermoedelijk te wijten aan de onbedrevenheid der opstellers van den Dhammavilāsa, of van diens voorbeeld, met het Sanskrit, want de bewerkers der Engelsche vertaling hebben zonder twijfel den Burmeeschen tekst niet zóó misverstaan, evenmin als de bewerker van 't wetboek, of zijn eerste voorganger, een Pāligeschrift licht zoo verkeerd zou begrepen hebben.

Om de zestien soorten van zonen vol te krijgen — de Buddhisten zijn verzot op het getal zestien — somt de Burmees de volgende gevallen, waarvan de twee eerste feitelijk onmogelijk zijn, op:

«The son of a man by the woman not publicly known to be his wife is called a «wothara» (vattara) son. The son of a man who lives and has sexual connexion with a woman whom he considers to be his wife is called a «pornootha» (pamutta) son. A son who is thrown away being taken and adopted is called a «deinnaka» (dinnaka) son.⁵ A son who, to acquire knowledge, is placed under the care of a tutor (preceptor) is called «antawathika» (antevāsika) son.⁶

¹ Verhaspeld uit pāunarbhava. De bron was een bedorven Skr. codex. Dat het Skr. was, blijkt uit de *y*, welke de Burmeesche uitspraak der letter *r* vertegenwoordigt; in 't Pāli kon die *r* niet voorkomen.

² De Burmees heeft zijn Skr. origineel niet kunnen lezen en evenmin begrepen. Bedoeld is svayandatta, zelfgegeven. In 't Pāli zou het luiden sāyandinna; de bron kan dus niet in Pāli geweest zijn.

³ Verknood uit pārasava.

⁴ Misverstaan uit jyestha, dat in dit geval «voornaamste» beteekent, al heeft het woord anders ook den zin van «oudste». Het voorschrift zelve berust op misverstand van Manu IX, 162.

⁵ Dit is een echte Pālivorm van Skr. dattaka, (door de ouders) afgestane zoon. Dit aanhangsel van vier zonen is dus vermoedelijk uit eene Pālibron gevloeid.

⁶ Dit is in 't geheel geen zoon, maar een kweekeling of leerling.

These four classes of sons are also as the above not entitled to get the things which were kept on purpose for them by the mother and given or the things kept by the father for them but not given.

(The donee) shall get only when the father gave the thing from feelings of love and when the thing given was purposely kept for the donee, and though a thing (is said) to be given, the donee should get it when the thing came to his actual possession only (but not otherwise).

The said sixteen kinds of sons are to be found in the Peetagat (law preached by Buddha) ¹.

Geheel in strijd met het begin van art. 21, waarbij de echte, lichamelijke zoon gezegd wordt alleen het beheer te hebben over de erfenis van vader en moeder, schrijft art. 56: «The law for the division of inheritance among three kinds of children, namely, 1. children by female slave, 2. children by (apyoung) concubine, 3. children by great wife, on the death of the father and mother, is: Let the children by great wife get four shares, the apyoung's children two shares, and the female slave's children one-and-a half shares.»

Hetgeen het Oudjavaansche wetboek aangaande de 12 soorten van zonen bevat, staat veel dichter bij de bepalingen in Manu. Terwijl ik voor den tekst verwijs naar Dr. Jonker's uitgave § 259, laat ik hier de vertaling volgen, die in enkele punten van de door Jonker gegevene afwijkt:

«Zes is het aantal van kinderen, die erfgoed zullen ontvangen en zes die geen erfgoed zullen ontvangen. Welke zijn die, achtereenvolgens?

1. Een kind van een echtpaar dat van jongs af toen zij nog knaap en meisje waren door hun ouders met elkander verloofd was;

2. Een kind ² van eene vrouw die door haren echtgenoot, omdat hij impotent is, verwaarloosd werd, mits het geen aanleiding gaf tot kwaad gerucht of blaam en zij door hare ouders gelast werd om met eenen man omgang te hebben;

3. Een kind dat door zijne bloedverwanten of magen (aan een ander) gegeven is;

4. Een kind dat door eenen vreemde als kind is aangenomen;

5. Een kind van eene vrouw bij haren zwager, op last van haren echtgenoot, om kroost te winnen;

6. Een kind van een ander dat (door de ouders) te vondeling gelegd (of verstooten) zijnde (door iemand) opgenomen en als kind erkend is. Dat zijn de zes (soorten van) kinderen, die erfgoed kunnen ontvangen.

Welke zijn nu de zes welke geen erfgoed kunnen ontvangen?

¹ D. i. in het *Pitakatrāya*; jammer dat niet, al was het maar in eene noot, is opgegeven waar in 't P. die zestien zonen voorkomen.

² De tekst is bedorven; het noodzakelijke anak ing is uitgevallen.

1. Een kind dat eene vrouw, toen zij nog een jong meisje was, baarde, buiten weten van dengene die haar tot vader strekte;

2. Een kind van onzekeren vader;

3. Een kind van eene vrouw die, na van haren man gescheiden te zijn, met een anderen trouwde en, pas zwanger, na den dood van haren tweeden man, spoedig naar haren eersten man terugkeerde en daar eindelijk het kind baarde;

4. Een kind dat men gekocht heeft;

5. Een kind van een ander dat zelf verzocht om als kind erkend te worden;

6. Een kind van een dienaar (of dienaressen) van lage kaste dat als kind erkend is.

Hoe groot de overeenkomst hier tusschen het Javaansche wetboek en Manu ook zij, ontbreekt het toch niet aan punten van verschil, waarvan de oorzaken vooralsnog niet met zekerheid zijn op te geven. De definities van N^o. 2, den *kṣetraja*, van N^o. 3, den *gūḍhotpanna*, en van N^o. 8, den *pāunarbhava*, wijken min of meer af, hoewel het duidelijk is dat de bewerker van 't Javaansche wetboek bij den *kṣetraja* zoo niet onze redactie van Manu, dan toch eene weinig daarvan verschillende voor oogen of in den geest moet gehad hebben. Het Javaansche woord *aking*, dor, uitgedroogd, drukt kort en bondig de twee woorden *klība* en *vyādhita* van Manu's tekst uit. Overeenkomst tusschen de Javaansche redactie en de Burmeesche is in 't geheel niet te ontdekken; alleen in de definitie van den *pāunarbhava* stemmen ze in hoofdzaak overeen, eene overeenstemming die, wegens het in 't oog loopende verschil der twee redacties in andere opzichten, niet anders dan toevallig kan wezen, tenzij men aanneemt dat beide eene zeer afwijkende lezing van 't artikel in Manu gevolgd zijn.¹

Omtrent de erfenis van een gegeven en een aangenomen kind bevat het Javaansche wetboek de volgende vrijgevege bepaling, die evenzeer van Manu als van de Burmeesche redactie, voor zooverre deze verstaanbaar is, afwijkt: «Wat een gegeven kind en een andermans kind dat men als kind aangenomen heeft, betreft, zij zullen een half deel krijgen; zij deelen (anders) niet mede in de erfenis van dengene die ze als kind erkend heeft; doch als er geen eigenlijke (d. i. lichamelijke) kinderen zijn, dan mogen zij alles nemen wat de adoptiefvader bezat.» Dat deze bepaling, hoezeer niet in overeenstemming met Manu, in andere Indische bronnen voorkomt, is door Dr. Jonker aangetoond.²

Er zijn plaatsen zoowel in de Burmeesche rechtsbronnen als in 't Oud-

¹ In onze uitgave van Manu, die ook gevolgd werd door Kullūka, is yā eene fout voor yarp. Wellicht is dat thans misplaatste yā het overblijfsel eener andere lezing.

² In diens Oud-Javaansch Wetboek enz. (Leiden, 1885), bl. 280.

javaansch wetboek, die het bewijs leveren dat men niet alleen uit Manu geput heeft, maar zelfs de verkeerde interpretatie van een of anderen uitlegger van Manu gevolgd is. Zulk eene plaats treft men aan in de Mohawichedani, § 29 vg. (Notes VIII), aldus luidende:

«If a man goes away in order to trade without leaving any maintenance for his wife, the expiration of eight years should be awaited; if he goes in search of learning, the expiration of six years should be awaited.»

«If the wife who remained behind hears that her husband has taken another wife in the place whither he went, the expiration of three years should be awaited: after the expiration of that time she is freed from being his wife.»

Hiermede is te vergelijken art. 254 in 't Javaansche wetboek (bij Jonker bl. 89): «Ten aanzien van eene vrouw die door haren echtgenoot verlaten wordt geldt het volgende: indien de man op reis gaat om eenen plicht te vervullen, ascese te oefenen, een goed werk te verrichten, moet de vrouw acht jaar op hem wachten; indien hij op reis gaat om te studeeren, wetenschap op te doen, moet zij zes jaar op hem wachten; indien hij op reis gaat om over zee handel te drijven en zich schatten te verwerven, moet zij tien jaar op hem wachten; indien hij op reis gaat om (eene tweede) vrouw te huwen, moet zij drie jaar op hem wachten. Indien de man (gedurende den bepaalden tijd) niets aan de vrouw zendt, mag zij eenen anderen man huwen.»

Wat leest men nu in Manu? Eenvoudig dit: «Acht jaar moet men wachten op eenen echtgenoot die op reis is gegaan om vrome plichten te vervullen; zes jaar als hij van huis is om zich wetenschap of roem te verwerven; drie jaar als hij voor zijn genoeg van huis is.»

De zotte opvatting dat «voor zijn genoeg van huis zijn» beteekenen zou «om te trouwen», die èn in de Burmeesche èn in de Javaansche redactie terugkeert, is eenvoudig ontstaan in het brein van een of anderen commentator, die door Kullūka trouw is nageschreven. Ook hij zegt: «om eene andere vrouw te genieten», is evenwel zoo wijs er bij te voegen «en zoo voorts», want hij kende wel zooveel Sanskrit om te weten dat *kāmārtham* «voor zijn genoeg» iets anders beteekenen kan dan «eene andere vrouw genieten». De Burmees schijnt een flauw besef gehad te hebben dat iemand, op reis gaande om eene andere vrouw te trouwen, al licht zoo slim zou wezen om zijne gade te huis er niets van te zeggen, en dat de achtergeblevene dus moeielijk kon weten met welk doel de man vertrokken was; hij heeft met averechtsche leepheid het artikel verduidelijkt door te zeggen «indien de vrouw verneemt dat haar echtgenoot eene andere vrouw heeft genomen».

De vrijheid die eene vrouw heeft om onder bepaalde omstandigheden een tweede huwelijk aan te gaan is in 't Javaansche wetboek ten volle erkend, evenals in Nārada XII, 97. Dat de vrouw ook bij de Burmeezen die

vrijheid bezit, laat zich zeer wel uit hun Buddhisme verklaren, en de Heer Jardine zegt dan ook: «The widow — at once becomes emancipated and may marry again at her own will. Marriage not being as among Hindus a sacrament for women, it may be dissolved by mutual consent during the lifetime of the parties. So far the law is clear and can be supported by a great variety of texts, Pali and Burmese, in different Dhammathats ¹.»

In Manu V, 163 wordt het tweede huwelijk van eene vrouw beschouwd als iets lakenswaardigs, hoezeer zulk eene vrouw niet met straf bedreigd wordt, hetgeen wel geschiedt tegen eene ontrouwe gade. Uit de bewoordingen zelven mag men opmaken dat eene tweede huwelijk geenszins tot de zeldzaamheden behoorde, en uit andere plaatsen, o. a. Manu III, 166 en Yājñavalkya I, 224, leert men dat de man van eene weduwe of gescheiden vrouw door 't publiek nog scherper veroordeeld werd dan de vrouw zelve. Waaraan het toe te schrijven is dat het Javaansche wetboek te dezen opzichte zoozeer van Manu afwijkt is moeielijk met zekerheid te zeggen. De laatste zinsneden in het Art. 256 (bij Jonker bl. 89) geven wel aanleiding om te veronderstellen dat de grootere vrijgevigheid der Javaansche wet een gevolg was van den invloed der inheemsche zeden. Doch het is geenszins onmogelijk dat de thans gebruikelijke redactie van Manu ten opzichte van het tweede huwelijk eener vrouw minder ruimte laat dan eene andere deed. Opmerkelijk is het dat Varāha-Mihira in de 6^{de} eeuw onzer jaartelling uit eene redactie van Manu verzen aanhaalt, waarin met waardigheid en waarheid over de vrouw gesproken wordt, in tegenstelling tot de even hardvochtige als kleingeestige wijze waarop in onze redactie over 't gansche vrouwelijk geslacht wordt geoordeeld; toch is de toon in onzen Manu nog gematigd, vergeleken bij de cynische, ja beestachtige theorieën over vrouwenwaarde en vrouwendeugd, waarvan de Buddhistische literatuur, gewijde en ongewijde, overvloedt.

De ijverige nasporingen naar den oorsprong en de ontwikkeling van 't Burmeesche recht hebben als van zelf ook een onderzoek uitgelokt naar de oudere geschiedenis van Burma; meer inzonderheid naar de Indische vestigingen in dat land. In aansluiting aan de hierboven vermelde Notes heeft Dr. Em. Forchhammer, professor van 't Pāli aan de «High School» te Rangoon een paar verhandelingen uitgegeven over de oudere geschiedenis en aardrijkskunde van Britsch Burma, onder den titel van «Early history and geography of British Burma». In de eerste verhandeling (uit-

¹ Notes IV, 21.

gekomen 1883), wordt gesproken over de beroemde Shwe Dagon Pagode te Rangoon; in de tweede (1884), over den eersten Buddhistischen bekeerlingstocht naar Suvarṇabhūmi of Goudland. Van den belangrijken inhoud dier twee verhandelingen van den Duitschen geleerde zal ik hier 't een en ander mededeelen; vooral om er de aandacht mijner land- en vakgenooten op te vestigen.

Aan de oostelijke helling van den heuvel waarop de Shwe Dagon zich verheft, heeft Dr. Forchhammer drie opschriften ontdekt, dagteekenende van den jare 1485 na Chr. (= 847 der Burmeesche jaartelling). De opschriften, die in een verouderd Burmeesch vervat zijn, hebben zeer geleden, zoodat slechts een klein gedeelte van den inhoud nog te herkennen is. Uit het nog leesbare gedeelte ziet men dat de inscriptie o. a. de welbekende legende bevatte van de twee broeders Tapussa en Bhallika, die bij de Buddhisten te boek staan als de twee eerste leeken die zich tot de heilleer van den Buddha bekeerden. Behoudens eenige eigenaardige afwijkingen — waarop ik later zal terugkomen — verschilt het verhaal aangaande de twee vrome broeders in de inscriptie van Rangoon niet van de canonieke lezing, zooals wij die uit de gewijde schrift der Zuidelijke en Noordelijke Buddhisten kennen. Als de oudste der thans bekende lezingen beschouwt men algemeen — en ik geloof in hoofdzaak te recht — het verhaal in Mahāvagga I, 4 (uitgave van Prof. Oldenberg). Terwijl ik naar dien tekst verwijs, laat ik hier de vertaling volgen.¹

«En toen rees de Heere (Buddha) na verloop van eene week op uit dat diep gepeins en begaf hij zich van beneden Mucalinda² naar den Rājāyatana³, waarna hij aan den voet van den Rājāyatana eene week lang met gekruiste beenen nederzat, de zaligheid der vrijwording smakende.»

«Op dien tijd nu bereikten twee kooplieden, Tapussa en Bhallika, op reis van Utkala, die streek. Toen zeide eene godheid, een volle bloedverwant van de kooplieden Tapussa en Bhallika⁴ tot de kooplieden Tapussa en Bhallika het volgende: «Mijne waarde heeren, hier vertoeft de Heere aan

¹ Ik geef mijne eigene vertolking, en niet die van de Professoren Oldenberg en Rhys Davids in *Sacred Books of the East* XIII (1881), 81—84.

² De Engelsche vertaling heeft «from the foot of the Mucalinda tree», wat er niet staat. Mucalinda is een vorst der Nāga's of slangen. Als men ter wille van een onkritisch rationalisme de mythologische trekken uit de sprookjes van den Mahāvagga wil verwijderen, berooft men ze van hun schoonste, ja eenigste sieraad.

³ Naam van eenen boom die in 't Singhaleesch kiripalu heet, in 't Sanskrit rājātana of rājādāna. Welke boom hier daaronder verstaan wordt, is onzeker, daar de Rājādāna verklaard wordt als *Buchanania latifolia*, als *Butea frondosa* en als *Mimusops kauki*.

⁴ De Engelsche vertaling heeft «deity, who had been (in a former life) a blood-relation». Dat staat er niet.

den voet van den Rājāyatana, nadat hij pas tot volkomen besef is gekomen. Gaat en vereert hem, den Heere, met meelspijs en een beetje honig. Dat zal u voor eeuwig tot heil en tot vreugde strekken».)

«Toen namen de kooplieden Tapussa en Bhallika meelspijs en een beetje honig en begaven zich tot den Heer. Genaderd zijnde groetten zij den Heer en plaatsten zich op eenigen afstand. Terwijl de kooplieden Tapussa en Bhallika daar stonden, zeiden zij tot den Heer het volgende: «Gelieve de Heer meelspijs en een beetje honig van ons aan te nemen, opdat het ons voor eeuwig tot heil en tot vreugde strekken moge».)

«Toen kwam bij den Heer deze gedachte op: «de Tathāgata's nemen (giften) niet met de handen aan, hoe zal ik dan nu de meelspijs en het beetje honig aannemen?» Toen boden de 4 Groote Heerschers¹ die in hun gemoed beseften wat er in 't gemoed des Heeren omging, van de 4 windstreken vier steenen bedelschalen den Heer aan, met de woorden: «Gelieve de Heer hierin de meelspijs en het beetje honig aan te nemen». De Heer nam de nieuwe steenen bedelschalen aan en na de meelspijs en het beetje honig aangenomen te hebben at hij (deze) op.»

«En daarna, toen de kooplieden Tapussa en Bhallika zagen dat de Heer de schaal en handen gereinigd had, bogen zij zich met het hoofd vóór de voeten des Heeren en zeiden tot den Heer het volgende: «Wij hier nemen onze toevlucht tot den Heer en tot den Dharma; beschouw ons, Heer, van heden af als leeken die levenslang (daarin) toevlucht genomen hebben.» Deze waren het die 't eerst in de wereld leeken geworden zijn bij de formule van twee woorden.»²

Met eenige uitbreiding wordt dit sprookje verhaald in Buddhaghōṣa's inleiding op de Jātaka's (uitg. Fausbøll, p. 80). Het begint aldus: «Te dien tijde (nl. in de week toen de Buddha onder den Rājāyatana-boom verwijlde) werden twee kooplieden, met name Tapussa en Bhallika, die met 500 vrachtwagens van het land Utkala naar Madhyadeśa gingen, door eene hun in den bloede bestaande godheid, doordat hij de wagens belette voort te gaan, aangespoord om den Meester voedsel te verschaffen.» Het einde is dat de twee kooplieden, na als leeken belijdenis des geloofs in de twee formulierwoorden te hebben afgelegd, om eene relik verzochten, waarop de Buddha zich eenige haren uit het hoofd trok en hun die als relik schonk. De kooplieden richtten later in hun stad over die haarreliken een heiligdom op. Als men weet dat Buddhaghōṣa in de 5^{de} eeuw³ onzer jaartelling leefde

¹ De verpersoonlijkte 4 windstreken.

² Namelijk de Buddha en de Dharma; het derde lid der formule, de Saṅgha of Congregatie, bestond nog niet.

³ Hij vertoefde als jong mensch omstreeks 420 op Ceylon; dus niet «in the 4th century A. D.» zooals Dr. Forchhammer zich laat ontvallen.

en dat de Mahāvagga in zijne thans bekende redactie reeds lang vóór dien tijd bestond, dan ligt het voor de hand te veronderstellen dat de geschiedenis der haarreliëk eerst toegevoegd is in een betrekkelijk laat tijdperk toen de reliëkendienst in zwang was gekomen.¹

In een ander geschrift van denzelfden Buddhaghosa, eenen commentaar op den Aṅguttara-Nikāya, worden wij bekend gemaakt met de voorgeschiedenis van de twee merkwaardige kooplieden, wier naam bij de Buddhisten zulk eenen goeden klank heeft. Buddhaghosa weet ons te vertellen dat ontelbare millioenen jaren geleden die twee kooplieden en broeders geboren werden in eene voorname familie in de provincie Hansavati (in Rāmañña, een deel van Burma); hoe zij eens den toenmaligen Buddha, Padmottara, hoorden preeken en getuigen waren dat twee personen belijdenis als leeken aflegden; hoe zij dien ten gevolge, na gedurende millioenen jaren herhaaldelijk als god en mensch herboren te zijn geweest, weder ter wereld kwamen als Tapussa en Bhallika te Asitañjana-nagara, toen de Bodhisattva (Siddhārtha) de alwijsheid bereikte. Terwijl zij eens als kooplieden reisden met 500 wagens had het gedenkwaardige voorval plaats dat volgens de meest authentieke bronnen hierboven beschreven is.

De inscriptie van de Shwe Dagon geeft van het vertelsel deze lezing, welke ik in de Engelsche vertolking van Dr. Forchhammer mededeel:

«One day two brothers came with a large boat loaded with rice . . . from the kingdom of Ukkala (Skr. Utkala) to trade; those two brothers were very religious and sought to increase their merit by many offerings. A fairy, once their relation, said to them: «search for the Parathaking (d. i. de Buddha), who has for the first time» (obtained Buddhahood) . . . The two brothers, who were merchants, when hearing the words of the Nat daughter repaired to Buddha and laid honey-cakes adorned with golden flowers before Parathaking . . . and said «accept of us the rice-cakes and honey-cakes that rich blessing may accrue to us from this offering». Dan volgt de geschiedenis van de vier Groote Heerschers der windstreken, de verorbering der spijsen door den Buddha en de geloofsbelijdenis der twee broeders. Het slot luidt: «Two two brothers then returned to Rāmaññadesa to the city Asitañjana, after having obtained from Parathaking eight hairs from his head; these they enshrined, after their return to their native country, in the thapana (d. i. oprichting) of a pagoda, which they had erected for this purpose, on the top of the Tamagatta hill lying to the east of Asitañjana.»

Dr. Forchhammer tracht op grond van de door hem verzamelde ge-

¹ De bewijzen voor den lateren oorsprong der reliëken vindt de lezer desverkiezende in mijne Geschiedenis van het Buddhisme in Indië, II (1884), 204.

vens het betoog te leveren dat men onder Utkala van den Mahāvagga niet Orissa verstaan moet, ofschoon hij weet dat Utkala een uit allerlei Indische bronnen overbekende naam van Orissa is, maar eene streek in Burma, dat oudtijds Utkala, later Hansavati heette. Hij laat zich over dit punt in dezer voege uit:

«De Mahāvagga en de commentaar er op verklaren dat de twee kooplieden van Utkala kwamen en in den commentaar op den Aṅguttara-Nikāya noemt Buddhaghoṣa de stad van waar zij kwamen en waar zij de pagode (Dagob) na hunne terugkomst oprichtten: Asitañjana, hetwelk de naam was van eene oude stad op de heuvels ten noordwesten van de pagode Shwe Dagon in Utkala-deça, het latere Hansavati. Er is geen twijfel aan of Buddhaghoṣa doelt in de aangehaalde passage op Achterindië en niet op Orissa, en tegenover de eenparige verklaringen der inlandsche geschiedbronnen, de bijzonderheden vermeld in de inscripties van de Shwe Dagon, de getuigenissen aangehaald uit den Buddhistischen canon, de commentaren in Indië geschreven en de volledige afwezigheid van mededingende aanspraken of voorstellingen van het tegendeel, kunnen er geen redelijke tegenwerpingen geopperd worden wanneer men de oprichting van de Shwe Dagon in verband brengt met Tapussa en Bhallika en wanneer men 't bestaan van Asitañjana-nagara in Utkala-deça in de 5^{de} of 6^{de} eeuw v. Chr. als een geloofwaardig feit in de vroegere geschiedenis van Britsch Burma beschouwt.»

Op gevaar af dat de tegenwerpingen die ik ga opperen voor «onredelijk» zullen uitgekreten worden, zal ik de redeneeringen en gevolgtrekkingen van Dr. Forchhammer aan een, naar ik hoop, gepaste kritiek onderwerpen.

Het is onbetwistbaar dat volgens den Mahāvagga de twee kooplieden van Utkala kwamen. Hoewel nu 't geheele verhaal in dat heilige boek niet alleen een sprookje, maar zelfs een dom ineengezet sprookje is, want in plaats van de onmogelijke aanleiding tot de ontmoeting had de verteller licht een denkbaar geval knnnen uitdenken, blijkt er toch uit dat de redacteers van den Mahāvagga Utkala kenden. Dat zij daaronder een ander Utkala dan het in Voorindië gelegene zouden verstaan hebben, blijkt uit niets. Zelfs de Engelsche vertalers hebben niet geschroomd achter Utkala tusschen twee haakjes «Orissa» te plaatsen. Dat Buddhaghoṣa de twee broeders als inboorlingen van Asitañjana-nagara voorstelt, is onbetwistbaar; dat hij die stad in Hansavati plaatst, blijkt niet; hij zegt alleen dat vóór veel millioenen jaren de broeders, die later als Tapussa en Bhallika zouden geboren worden, in Hansavati leefden. Geloofst iemand op gezag van Buddhaghoṣa dat Hansavati reeds zoo lang vóór 't jaar nul bestond? Zoo niet, met welk recht beroept men zich op zijn gezag ten aanzien van

een feit dat minstens 800 jaar vóór zijn tijd zou hebben plaats gehad? Wat beteekent voorts de eenparigheid van berichten, zoolang men niet tevens bewijst dat ze onafhankelijk van elkaar ontstaan zijn? Wel verre nu dat men zulk een bewijs zou kunnen geven, zal ieder erkennen dat ze behoudens verklaarbare toevoegselen en opsmukkingen uit één bron gevloeid zijn.

Wij komen nu tot de bijzonderheden der inscripties van de Shwe Dagon van 1485 na Chr. Deze bewijzen inderdaad iets, maar juist het tegendeel van hetgeen men er wel in zou willen vinden. Er staat namelijk deze bijzonderheid in dat de twee broeders met «a large boat» kwamen van het koninkrijk Utkala. Waarom met eene boot? In Buddhaghoṣa's inleiding op de Jātaka's heet het uitdrukkelijk dat zij met 500 vrachtwagens van Utkala kwamen. Die 500 wagens zijn geen verzinsel van Buddhaghoṣa. In het zeer uitvoerig verhaal van de geschiedenis van de twee kooplieden Trapuṣa en Bhallika in den Lalita-Vistara ¹ — een verhaal dat Dr. Forchhammer onvermeld laat — komen die vijfhonderd wagens evenzeer voor. Daar het stuk te uitvoerig is om hier in zijn geheel medegedeeld te worden, vergeenoeg ik mij met op te merken dat het beloop der geschiedenis zakelijk geheel overeenkomt met de lezing van den Mahāvagga en de voorrede van Buddhaghoṣa op de Jātaka's, behalve dat er van de schenking der haarreliken nog geen sprake is, zoodat de grondslag van de redactie in den Lalita-Vistara hoogst waarschijnlijk veel ouder is² dan Buddhaghoṣa's voorrede. De aanhef van 't verhaal in den Lalita-Vistara, voor zooverre het noodig is dien hier aan te halen, luidt: «Te dien tijde waren twee gebroeders uit het Noorderland, de kooplieden Trapuṣa en Bhallika, met eenen grooten voorraad koopwaren op reis van Dekkhan naar 't Noorderland, met een groote karavaan, 500 volgeladen wagens.» Aangezien Orissa tot Dekkhan gerekend wordt, bestaat er tusschen den Mahāvagga en den Lalita-Vistara geen tweestrijd. Immers de Mahāvagga laat zich in 't geheel niet uit over de woonplaats van de twee broeders, zegt alleen dat zij op reis waren van Utkala. Indien Buddhaghoṣa niet verstrooid geweest is moet hij beseft hebben dat men met 500 wagens niet over zee reist, en dat de vermelding van wagens elke gedachte aan een Utkala aan gene zijde van den golf van Bengalen uitsluit. Mocht hij dat niet begrepen hebben, de opsteller van de inscriptie van de Shwe Dagon of een ander, door hem gevolgde autoriteit, moet dat zeer wel ingezien hebben en hij had daarom de voorzichtigheid de wagens te veranderen in een «groote boot», dewijl anders van de aanspraken van Rāmaññadesa in Burma om voor het Utkala der heilige schrift door te gaan niets te recht zou komen.

De meening van Dr. Forchhammer dat er buiten een Utkala in Britsch

¹ Bl. 493.

Burma geen streek aanspraak doet gelden om de woonplaats van Trapuṣa en Bhallika geweest te zijn, is reeds door de verwijzing naar den Lalita-Vistara vervallen. Doch dit boek is niet de eenige autoriteit, die de kooplieden als uit het Noorderland, d. i. Noordelijk Indië en aangrenzende streken, afkomstig voorstelt. Uit de berichten van den Chineeschen pelgrim Hiuen Tshang¹ schijnt men te moeten opmaken dat eene stad niet ver van Balkh de eer had de twee kooplieden onder hare zonen te tellen. Het verhaal dat de Chinees te Teui bij Balkh in Bactrië gehoord had, luidt veel minder sprookjesachtig dan in den Mahāvagga en de overige aangehaalde geschriften, zonder daarom een greintje geloofwaardiger te zijn. Het karakteristieke vertelsel der Bactrische monniken moge hier, naar de vertaling van Stanislas Julien, eene plaats vinden.

«Jadis, lorsque le Bouddha commença à obtenir le fruit de Bodhi (de l'Intelligence), il courut vers l'arbre Pou-ti (Bodhi-drouma); puis il se rendit dans la forêt des Cerfs (Mrigadāva). Dans ce moment, deux maîtres de maison l'ayant reconnu à l'éclat de sa majesté, lui offrirent de la farine de froment torréfié et du miel. L'Honorable du siècle leur expliqua le bonheur des hommes et des dévas, et ils furent les premiers de tous qui reçurent de sa bouche la connaissance des cinq défenses et des dix vertues.² Quand ils eurent entendu l'enseignement de la loi, ils lui demandèrent quelque chose qu'ils pussent honorer, et, sur le champ, Jou-lai (le Tathāgata) leur donna une partie de ses cheveux et de ses ongles.» Toen de twee kooplieden op het punt waren naar hun geboorteland terug te keeren, vraagden zij den Tathāgata hoe men hem moest vereeren, waarop hij hun zijn heele plunje, nl. zijne drie kleedingstukken, zijn bedelschaal mitsgaders deksel, en zijnen stok schonk, met bevel dat elk dier voorwerpen door de oprichting van een Dagob moest vereerd worden. «Ces deux hommes ayant reçu les ordres du Bouddha, s'en retournèrent séparément dans leur ville natale; et alors, conformément au modèle que le Saint leur avait prescrit, ils élevèrent avec respect des Stūpas. Ce furent là les premiers de tous les monuments que l'on bâtit en l'honneur de la loi de Chī-kia (Çākya).»

Eenigszins nauwkeuriger, hoezeer beknopter, is het bericht in de Levensbeschrijving van Hiuen Tshang³, waar men van de twee Stūpa's in 't land van Balkh leest: «Or, ces deux tours divines sont précisément celles que les deux maîtres de maison construisirent en ce lieu, avant de retourner dans leur royaume.»

¹ Mémoires (vert. van Stanislas Julien) I, 83.

² In den Mahāvagga zegt de Buddha niets; de kooplieden doen belijdenis als leeken na den Heer te hebben zien eten: een indrukwekkend schouwspel, wel berekend om iemand van de voortreffelijkheid des Heeren te overtuigen.

³ Voyages des Pèlerins Bouddhistes, I, 66.

Er heerscht eenige verwarring en tegenstrijdigheid in de twee berichten, doch het is onmiskenbaar dat de twee heiligdommen in het rijk van Balkh identisch waren met de twee door Trapuṣa en Bhallika opgericht ter eere van de haren, nagels enz. van den Tathāgata.

Het kan niet bij mij opkomen de aanspraken van Bactrië tegenover die van Burma te verdedigen. Alleen wenschte ik te doen uitkomen dat in de eerste helft der 7^{de} eeuw twee Stūpa's in Bactrië werden geacht gesticht te zijn door de twee kooplieden en dat volgens den Lalita-Vistara Trapuṣa en Bhallika uit het Noorderland afkomstig waren. Daar men aan Hiuen Tshang eene uitgebreide kennis van allerlei Buddhistische heiligdommen en relieken in Voorindië en de noordelijke grenslanden niet kan ontzeggen — hoe oppervlakkig hij anders de eigenlijk gezegde heilige schrift der Noordelijke Buddhisten ook gekend heeft¹, — mag men het voor waarschijnlijk houden dat de aanspraken van Bactrië in den boezem der Noordelijke, of zelfs aller Voorindische Buddhisten als geldig erkend werden, althans geen ernstige bestrijding vonden. Zulks laat zich zonder moeite verklaren, indien men aanneemt dat de overlevering in den Lalita-Vistara omtrent het vaderland der twee kooplieden ook in de canonieke geschriften der Noordelijke secten werd aangetroffen. De lezing van den Mahāvagga is daarmede volstrekt niet in strijd; ze weerspreekt, noch bevestigt het bericht van den Lalita-Vistara.

De poging van Dr. Forchhammer om uit verschillende berichten af te leiden dat met het Utkala in den Mahāvagga de aldus genoemde provincie in Burma bedoeld moet wezen, kan m. i. niet welgeslaagd heeten. Zoo men de gegevens waarop hij steunt bedaard weegt en overweegt, leiden ze veeleer tot de tegenovergestelde uitkomst, namelijk dat in den Mahāvagga met Utkala volgens algemeen Indisch taalgebruik Orissa bedoeld is. Zulks neemt niet weg dat eene door bewoners van dit Utkala gestichte kolonie in Burma zeer oud kan wezen en mogelijk, schoon niet waarschijnlijk, reeds in de 5^{de} eeuw v. Chr. bestaan heeft.

Niet in eene al te gewaagde stelling ligt de verdienste van Dr. Forchhammer's opstel, maar in 't vele wetenswaardige en nieuwe dat hij meedeelt omtrent de oudere aardrijkskundige namen in Britsch Burma. Hij toont aan dat de provincie Utkala dezelfde is als die later, na de stichting van Pegu, in de 7^{de} eeuw meer bekend was als Hansavati (Pegu), ofschoon Buddhaghosa Hansavati reeds laat bestaan millioenen maal millioenen jaren vóór het optreden van den laatsten Buddha, wiens wet thans nog van kracht is.

Over den naamsoorsprong van Shwe Dagon leeren wij van Dr. Forch-

¹ Van den Zuidelijken canon wist hij in 't geheel niets.

hammer dat de klassieke naam luidt Tikumbha-ceti, en dat Dagon eene verbasterde uitspraak is van Tákum, en dit laatste van Tikumbha. Dit kan beteekenen «de Drie potten», maar ook «de drie verhevenheden op het voorhoofd van olifanten». Niet onaardig is de volgende bijzonderheid die de schrijver mededeelt. «Het woord Tikumbha heeft vreemde lotgevallen beleefd: de Burmeezen, naijverig op den stralenkrans van heiligheid welke de Dagobs van Syriam en Pegu omgeeft, hebben Tikumbha in Tigumbha, hetwelk «de drie bedelschalen» beteekent, veranderd, en een vertelsel verzonnen, waarin Gautama en diens twee voornaamste jongeren, Āriputra en Māudgalyāyana, voorgesteld worden als hun bedelschalen begraven te plaatse waar de Shwe Dagon thans staat.» Zoowel hier als bij andere gelegenheden toont de schrijver der Notes, volstrekt niet blind te zijn voor de volkomen onbetrouwbaarheid der zoogenaamde «geschiedkundige overleveringen» der Burmeezen. Hij zegt ons o. a. hoe de Burmeezen het in den Mahāvamsa voorkomende Aparantaka, d. i. het Westland, in engeren zin de kuststreek van Koñkan, op Burma toepassen en dien ten gevolge den Thera Yonadhammarakkhita, den apostel van Aparantaka, beschouwen als den eersten geloofsprediker in Burma. Andere zotternijen van denzelfden aard die bij de Burmeezen en Shans voor geschiedkundige feiten doorgaan, zal ik met stilzwijgen voorbijgaan.

Het tweede stuk der Notes is gewijd aan een onderzoek naar de ligging van Suvarṇabhūmi, in 't Pāli: Suvaṇṇabhūmi, d. i. Goudland. Volgens de Singhaleesche kronieken was dit een der landen waarheen onder de regering van Açoka apostelen werden afgevaardigd ter verbreiding van 't geloof. Hoewel de eene kroniek vertelt dat de twee zendelingen scharen duivels deden zwichten, en de andere dat zij een kinderetende reuzin verdreven, en het verhaal dus een sprookje is, blijkt er toch uit dat Suvarṇabhūmi reeds van ouds als de naam van een grensland van Indië bekend was. In de inscriptie van Kalyāni in Pegu, die kort vóór 1500 na Chr. is opgesteld, dus meer dan 1000 jaar na de oudste Singhaleesche kroniek, wordt het sprookje van de twee apostelen en de kinderetende reuzin herhaald, doch de opsteller van 't opschrift vergenoegt zich niet met in 't algemeen van Suvarṇabhūmi te spreken, hij weet het tooneel van die gedenkwaardige overwinning der twee geloofshelden op de reuzin nauwkeuriger te omschrijven. Over zulk een vreemd verschijnsel verwondere zich niemand: het is een vaste regel der Buddhistische geschiedboeken dat de eerste berichtgevers nagenoeg niets van de gebeurtenissen, die zij beschrijven, weten te vertellen, en dat de kennis van den voortijd allengs toeneemt naarmate de geschriften jonger zijn. *Sapienti sat.* De betrekkelijk jonge Kalyāni-inscriptie is, in overeenstemming met dien stelregel, bijzonder goed omtrent die over-

oude geschiedenis van de reuzin ingelicht en zegt: «Hij (d. i. de voorzitter van 't concilie te Pāṭaliputra) zond Pater Sona en Pater Uttara naar Rāmañña-land, dat tot het rijk Suvarṇabhūmi gerekend wordt om er de Leer te grondvesten. Toen heerschte in Suvarṇabhūmi een koning met name Āṣṭi-Dharmācoka, wiens hofstad gelegen was ten Noordwesten van het heiligdom op den Kailāsaberg. De oostelijke helft van die stad lag op den top van een berg, de westelijke op vlakken grond. Die stad nu heet men tot heden toe Golamattika-nagara, wegens de menigte van leemen (mattika) huizen op de wijze van de huizen der Goḷalieden.»

De koning Dharmācoka, die hier optreedt, is meer dan apocryf, vermits ter zelfder tijd Dharmācoka te Pāṭaliputra heerschte. Niet alleen zou de man denzelfden naam, maar ook denzelfden bijnaam, Dharma, gedragen hebben, een bijnaam dien de Indische koning uitsluitend te danken had aan zijn gehechtheid aan den Dharma van den Buddha.

Prof. Forchhammer schijnt aan den steller eener inscriptie van ongeveer 1500 het gezag toe te kennen van een ooggetuige, niettegenstaande de gebeurtenis of gewaande gebeurtenis, waarvan sprake is, meer dan 1700 jaar geleden was. Hoe onkritisch de hooggeroemde «Europeesche kritiek» dikwijls ook zijn moge, zulk een blind geloof aan de woorden van lieden wien het aan allen waarheidszin ontbreekt zal zelfs door haar gewraakt worden. Uit de aangehaalde zinsneden van 't opschrift van Kalyāni volgt volstrekt niets anders dan dat de opsteller er van, te recht of ten onrechte, Rāmañña als een deel van Suvarṇabhūmi beschouwt of wel daarmede vereenzelvigd, want ook deze laatste opvatting is, naar de tekstwoorden, niet uitgesloten.

De vraag in hoeverre het zuidwestelijk deel van Burma te recht tot Suvarṇabhūmi gerekend wordt, is niet licht op bevredigende wijze te beantwoorden. De Indiërs bezitten geen aardrijkskundige handboeken, noch hebben ze die, voor zoover wij weten, ooit bezeten. Wel vindt men in verschillende werken dorre opsommingen van landen en eilanden, rivieren, bergen, bedevaartsplaatsen enz., doch die zijn hoogst oppervlakkig en slordig. Zonder twijfel waren er oudtijds in Indië klassen van menschen, zeevaarders en handelsreizigers, die eene veel uitgebreider kennis van Indië zelf en de aangrenzende streken hadden dan uit de overgebleven letterkunde blijkt, want hoe zou Claudius Ptolemaeus anders in staat geweest zijn zijne berichten over Voorindië, Achterindië en een deel van Indonesië saam te stellen? Maar tevens kunnen wij uit de grove fouten in zijne plaatsbepalingen en voorstellingen van de gedaante dier streken opmaken dat zijne Indische zegslieden zich om nauwkeurige grensbepalingen niet bekommerden.

In Varāha-Mihira's *Bṛhat-Saṃhitā* XIV, 31 wordt het Goudland (Suvar-

nabhū) geplaatst in 't N. O.; evenzoo in een ouder, nog onuitgegeven astrologisch werk aan Parāçara toegeschreven, waarin Suvarṇabhūmi opgenoemd wordt onmiddellijk naast Cīna, d. i. China, welke naam echter oudtijds niet voor het geheele hedendaagsche China in zwang was. In welken tijd Parāçara opgesteld is, laat zich niet bepalen; alleen is het zeker dat het boek door Varāha-Mihira, die in de 6^{de} eeuw bloeide, tot de alleroudste geschriften over Indische astrologie gerekend werd, en uit taal en stijl, alsmede uit astronomische gegevens, blijkt voldoende dat het boek tot een geheel ander tijdperk behoort. Vermoedelijk heeft men onder dit Goudland ten N. O. van Madhyadeça het noordelijk deel van Achterindië te verstaan, doch aangezien de Tibetanen geheel Achterindië onder den naam Koki samenvatten, is het volstrekt niet onwaarschijnlijk dat ook de Indiërs nu en dan de benaming van Goudland over het gansche schiereiland uitstrekten. Bij deze veronderstelling is de toepassing van den naam ook op de kuststreek van Burma volkomen gerechtvaardigd. Dat in de Buddhistische bekeeringsgeschiedenis van Suvarṇabhūmi die kust moet bedoeld zijn, laat zich niet in twijfel trekken.

Eene andere vraag is of Suvarṇabhūmi eenvoudig als synoniem moet beschouwd worden met Suvarṇa-dvīpa, het Goudeiland. Dr. Forchhammer beschouwt het als een zaak die van zelf spreekt, en beroept zich op eenen onwraakbaren getuige, den grooten Arabischen geleerde Birūnī, wiens verklaring toevallig juist het tegendeel leert. De Arabier zegt: «De eilanden van Zābadj¹ dezelfde die bij de Sanskritschrijvers Suvarṇadvīpa of Goudeilanden heeten.» Onder Zābadj verstaan de Arabieren niet Java of Cambodja, zooals Dr. Forchhammer meent, maar Java of Java-Sumatra. Zulke reeds lang uitgemaakte zaken mag men niet telkens als twijfelachtig voorstellen: op die wijze komt men niet verder en brengt men het publiek op een dwaalspoor. Een alles afdoende bijzonderheid omtrent Zābadj en het Goud(eiland) leest men in het «*Livre des Merveilles de l'Inde*», vertaald door den heer L. Marcel Devic en in tekst uitgegeven door Mr. P. A. van der Lith, bl. 154: «C'était autrefois la coutume chez les rois du Zābedj et (des pays) de l'or que personne, indigène, étranger ou musulman, ne pût s'asseoir devant eux, autrement que les jambes croisées, dans la posture nommée bersila.» Het Javaansch-Maleische bērsila laat geene ruimte voor eene schaduw van twijfel over.

In hetzelfde boek, p. 62, treft men naast Zābadj aan Kṃr (of Kṃār) en

¹ Het is zeer twijfelachtig of Birūnī de Arabische Djim als dj uitsprak. Waarom zou hij in hetzelfde woord dan een z gebruikt hebben? De klinker van de tweede lettergreep behoeft geen z te zijn. Kortom, de ware transcriptie is m. i. Zābaga, d. i. Jāwaga (gewestelijk-Tamilsche uitspraak van Yāwaka).

Sanf, waarvan 't eerste natuurlijk Khmer, Oudjavaansch Kmir, d. i. Cambodja, aanduidt, en het tweede Tjampa, in Achterindië.

Suvarṇadvīpa komt in den Kathāsarit-Sāgara herhaalde malen voor.¹ Eenmaal wordt er gesproken van 't eiland «Suvarṇabhūmi» genaamd. Daar het woord op zich zelf «Goudland» beteekent, laat de naam zich natuurlijk op een eiland toepassen. Hoe en uit de plaatsen van den Kathāsarit-sāgara en uit de Grieksche bronnen volgt dat met het Goudeiland Sumatra bedoeld is, heeft schrijver dezes reeds in deze Bijdragen (jaargang 1869) aangetoond, zoodat daarnaar verwezen wordt.

Er is alle reden om aan te nemen dat in de Geschiedenis van het Buddhisme, door den Tibetaan Tāranātha, Suvarṇadvīpa de naam is van Sumatra. Op bl. 263 der vertaling van Schiefner lezen wij: «Voorts in Siṅhala-dvīpa, Yava-dvīpa, Tāmra-dvīpa, Suvarṇa-dvīpa, Dhanaḥṛī-dvīpa, Payigu-dvīpa — in al deze kleine dvīpa's is van oudsher de leer verbreid geweest, en is zij het thans nog.» Indien Payigu, zooals het schijnt, Pegu verbeeldt, begaat Tāranātha eene onnauwkeurigheid door dit te scheiden van Achterindië, dat hij in 't algemeen met den naam Koki bestempelt. Tot Koki rekent hij «de noordoostelijke landen Kāmarūpa, Tripura en Asam, die gezamenlijk ook onder den naam van Girivarta bekend staan. Van daar oostwaarts gaande komt men aan den voet van het Noordergebergte aan de landen der Naṅgaṭa's²; het aan den Oceaan liggende land Pukham, Balgu enz.; het land Rakhang (d. i. Arakan), Hansavati en de overige deelen van het rijk Munjang, verder Tjampa, Cambodja en de rest. Deze alle worden in 't algemeen Koki genoemd.»

Het is duidelijk dat Tāranātha al evenmin Suvarṇadvīpa met Suvarṇabhūmi of Koki verwart als de Grieksche bronnen.

Over de ligging van Kalah, dat Prof. Forchhammer met het bovenvermelde Goḷa-nagara (eigenlijk: Golamattika-nagara) zou willen vereenzelvigen, durf ik mij minder beslist uitlaten. Alvorens men zulke vergelijkingen alleen op den klank af wil maken, behoort men onderzocht te hebben in welk Arabisch geschrift dit Kalah 't eerst voorkomt en welke uitspraak de Arabische schrijver met de Djim — want die is niet overal en altijd dezelfde — verbindt; immers het is nog al duidelijk dat de derde letter van 't Arabisch oorspronkelijk en nog bij de invoering van het schrift als *g* klonk. Ik zie geen enkele reden waarom de lange *o* in Golanagara door Arabische ooren verkeerd zou gehoord zijn en zou meenen dat het gevoelen dergenen die Kalah voor Kadah (Engelsch: Keddah) houden wel eene ernstige we-

¹ Aldaar 54, 88 en 100; 56, 62; 57, 72; 128, 110.

² Klaarblijkelijk de Nanga-logae van Ptolemaeus, die den naam verklaart als «wereld der naakten»; een of ander Indiër moet de etymologie «nagualoka» gemaakt hebben.

derlegging verdient, zoo men zich daartoe in staat voelt, terwijl men het gekeuvel van een Sir Emerson Tennent en dergelijke liefhebbers gerust aan de vergetelheid mag prijs geven.

De geschiedkundige belangrijkheid der opschriften van Kalyāni en de Shwe Dagon bestaat in de vermelding van gelijktijdige of nog in 't geheugen levende gebeurtenissen en feiten, niet in de door haar opgewarmde sprookjes van duivels, reuzinnen en wonderdadige bekeeringen. Voor de vroegere geschiedenis van Burma is meer te verwachten van de oudere gedenkteekenen en inscripties, die aan Dr. Forchhammer's aandacht niet ontsnapt zijn. De uitkomsten van zijn onderzoek zal hij zeker te zijner tijd uitvoerig beschrijven; reeds nu deelt hij in het tweede stuk der Notes 't een en ander daaromtrent mede. «De oudste bouwvallen, beeldhouwwerken en inscripties», zegt hij, «in en om Thaton (Pāli: Saddhamma) behooren tot de 3^{de} en 4^{de} eeuw na Christus, ze hebben hun oorsprong niet te danken aan eenen invloed uitgaande van Golanagara. De terrasvormige tempels, de Viṣṇuïetische symbolen die Viṣṇu in zijnen negenden Avatāra (openbaringsvorm) als Buddha vertoonen; beeldhouwwerken die de welbekende Trimūrti (Brahma, Viṣṇu en Śiva) voorstellen; en het alfabet van de inscripties te Thaton zijn onbetwistbaar van Zuidindischen oorsprong; de letters zijn bijna identisch met het Telugu-Kanareesch schrift in zijn oudsten vorm, het Veṅgischrift van de 4^{de} eeuw.»

Hetgeen we hier vernemen is grootendeels ook van toepassing op de gedenksteen van Java en Borneo. Ook daar zijn de oudste opschriften in Veṅgikarakters; ook daar draagt ten minste één er van een Viṣṇuïetisch karakter.



PĀLI-HANDSCHRIFTEN

van 'sRijks Ethnographisch Museum
te Leiden.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
5^e Volgreeks, dl. V (= Dl. XXXIX).

's-Gravenhage, 1890.



Onder de geschenken waarmede de Heer Hamel, gewezen Consul-generaal te Bangkok, het Ethnographisch Museum te Leiden verrijkt heeft, behooren ook ettelijke handschriften op palmblad. Toen ik op verzoek van den Heer Schmeltz die handschriften onderzocht, bleek mij dat alle geschreven waren in dezelfde karakters, namelijk in een soort van Kambodja-schrift, doch in verschillende taal. Drie er van zijn in 't Pāli, de vier overige in eene mij onbekende taal. Eene korte beschrijving van de Pāli-handschriften zal wellicht dezen of genen welkom zijn.

Het HS. gemerkt N^o. 207, in 18 bladen, is het bekende, Kammavācam betitelde formulierboek der Buddhistische geestelijken. Een gedeelte van de verzameling is in der tijd uitgegeven door Prof. Fr. Spiegel¹; omtrent den aard der kamma's in het formulierboek vindt men het noodige bij Childers, Dictionary of the Pāli language, p. 180, vg., en in Spence Hardy's Eastern Monachism, p. 44, 207 en 283. De titels der verschillende handelingen, aan het einde van elke afdeeling, luiden in het alles behalve correcte HS. als volgt:

Upasampadā kammaṃ niṭṭhitam	fol. 6, b.
Kaṭṭhinakammaṃ samuhataṃ (!) niṭṭhitam	» 7, b.
Sīmaṃ samuhataṃ (!) kammaṃ niṭṭhitam	» 8, a.
Sīmaṃ samuhanataṃ (!) kammaṃ niṭṭhitam	» »
Sīmaṃ samattaṃ (!) kammaṃ niṭṭhitam	» 9, b.
Abbhānakammaṃ niṭṭhitam	» 18, b.

Zoowel in deze onderschriften als in den tekst komen verscheidene fouten voor; zoo is voor sīmaṃ samuhanataṃ te lezen s. samūhataṃ of sīmasamūhananam, en het eerste sīmaṃ samuhataṃ schijnt eene vergissing te zijn voor eenen geheel anderen titel, namelijk ticīvarena vipavāso, dat één regel verder staat. Samatta is eene fout voor sammata.

Een tweede handschrift bevat dezelfde verzameling formulieren. Beide MSS. zijn netjes geschreven en verguld op snede; er is dus aan 't uiterlijk zorg genoeg besteed, maar de tekst is verre van correct, zoodat men geen hoogen dunk opvat van de geleerdheid der Siameesche monniken.

Het derde HS., gemerkt N^o. 36, groot 13 bladen, bevat insgelijks verschillende stukken: vooreerst de bekende Buddhistische geloofsbelijdenis; wijders de tien sikkhāpadāni of zedelijke geboden. Daarna volgt het ver-

¹ Kammavākya (Bonn 1841) en Aneecdota Palica (Leipzig 1848).

haal van den monnik, die door een giftige slang gebeten stierf. Het is hetzelfde verhaal, maar in andere redactie, dat wij ook aantreffen in Cullavagga 5, 6 (uitgave van Prof. H. Oldenberg). De monnik draagt den mij van elders onbekenden zonderlingen naam Girimānanda, waarnaar het verhaal dan ook genoemd is: Girimānanda-suttaṃ.

Zoo de drie Pāli-handschriften ons, wat den inhoud betreft, nagenoeg geheel bekend waren, en zij dus onze kennis niet vermeederen, hebben zij toch deze waarde voor ons, dat zij, voor zoover mij bekend, de eenigste MSS. hier te lande zijn, die gemelde schriftsoort vertoonen. Uit den vorm van dat schrift is mij duidelijk geworden, hoe Prof. Spiegel in zijne voormelde uitgave van het Kammavākya telkens utti heeft voor ñatti; het karakter voor de ña vertoont namelijk groote gelijkenis met dat voor de u. In het Singhaleesche schrift lijkt de ña niets op de u; hierin kan de vergissing nooit ontstaan zijn.

Over den aanhef
eener Buddhistische inscriptie uit
Battambang.

Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen,
Afd. Letterkunde, 4^e Reeks, dl. III.

Amsterdam, 1899.

Ruim twee jaren geleden gewerd mij door de vriendelijkheid van Kapitein Gerini, leeraar aan de krijgsschool te Bangkok, het afdruksel van eene vrij lange inscriptie, gevonden in een grot nabij Battambang. De landstreek waar Battambang — of, zooals men ook wel geschreven vindt: Battabong — ligt, behoorde vroeger tot het rijk van Kambodja, doch staat tegenwoordig onder de kroon van Siam. De inscriptie is gedeeltelijk in 't Sanskrit, gedeeltelijk in 't Khmer, de taal van Kambodja; het Sanskritgedeelte, het geringste in omvang, is metrisch, het andere in proza.

Toen Kapitein Gerini mij het afdruksel toezond, verkeerde hij in de meening dat de inscriptie in Europa nog niet bekend was. Het was hem namelijk ontgaan — wat de plaats zijner inwoning in aanmerking genomen, zeer verklaarbaar is —, dat reeds in 1882 de Fransche geleerde Abel Bergaigne, wiens ontijdige dood door alle vakgenooten in en buiten zijn vaderland zoo diep betreurd is, den zakelijken inhoud onzer inscriptie had medegedeeld¹ naar een afdruksel hetwelk in Parijs aanwezig was. De aanhef van het stuk, dien ik tot onderwerp van mijn beschouwingen wenschte te maken, is door Bergaigne niet behandeld, om de natuurlijke reden dat zulks buiten het bestek van zijn verslag over eene gansche reeks van inscripties uit Kambodja lag, en daardoor bleef de mij toegezondene tekst zijn waarde behouden. De inzage van den tekst heeft mij daarenboven in staat gesteld om eene kleine onjuistheid in den datum, zooals Bergaigne dien gegeven had, te verbeteren. Hij had namelijk in regel 17 van boven gelezen *ah i-vy o manavāṅkita*, d. i. «aangeduid door (de cijferwaarde van) slangen (= 8), luchtruim (= 0), negen»; dus 908. Twee regels verder komt weêr een datum voor, dien Bergaigne las als *aga-viyad-vila*, d. i. «berg (= 7), luchtruim (= 0), openingen (= 9)»; dus 907. Het kwam mij voor, dat er niet *ah i*, maar *va h n i*, en niet *aga*, maar *agni* stond, hetgeen in beide gevallen den datum 903 geeft. Verder zag ik aan 't begin van het gedeelte in proza de cijfers 903, onmiddellijk gevolgd door de woorden: *Çaka daçami ket Mārggaçira Vṛhaspati*, d. i. «903 Çaka, de 10^{de} der lichte helft van Mārggaçiras op Donderdag.» Om zeker te gaan, schreef ik aan ons buitenlandsch medelid Auguste Barth, met verzoek het te Parijs berustende afdruksel der inscriptie te vergelijken. Met zijn bekende dienstvaardigheid voldeed Barth aan mijn verzoek en spoedig meldde hij mij dat mijn lezing

¹ In *Journal Asiatique* van 1882, p. 178.

juist was. Hij voegde er bij dat naar zijne berekening de datum waarmee het proza-gedeelte aanvangt overeenkomt met 21 November (oude stijl), 26 November (nieuwe stijl) van 981 A. D.

Wat den zakelijken inhoud van 't Sanskrit-gedeelte aangaat, heeft Bergaigne t. a. p. reeds het noodige gezegd; over den inhoud van het tweede gedeelte, in proza kon dezelfde geleerde niets meedeelen, daar hij de Khmer-taal niet machtig was, en ik verkeer in hetzelfde geval. Te oordeelen naar hetgeen wij in 't eerste gedeelte aantreffen, bevat de inscriptie niets wat als bijdrage tot de staatkundige geschiedenis van Kambodja kan strekken; wel echter is zij van belang in een ander opzicht, als bevestigende hetgeen wij reeds van elders wisten omtrent de godsdienstige toestanden in 't oude Kambodja. Uit de tot nog toe bekend geworden inscripties blijkt, dat twee godsdiensten, het Çivaïsme en het Buddhisme in Kambodja beleden werden. Verder is gebleken dat daar te lande gedurende den tijd, waarover de inscripties loopen, die vorm van Noordelijk Buddhisme heerschte dien men Mahāyānisme noemt. Volkomen hetzelfde is van toepassing op de godsdienstige toestanden van Java in 't vóór-islamitische tijdperk. Men weet trouwens sinds lang, dat er eene treffende overeenkomst bestaat in elk opzicht tusschen de beschaving van 't oude Java en 't oude Kambodja en 't aangrenzende Tjampa. Sedert het einde der Middeleeuwen is in beide landen een omkeer gekomen in de godsdienstige overtuiging der bewoners. Op Java hebben Çivaïsme en Mahāyānisme plaats gemaakt voor den Islām; in Kambodja zijn beide godsdiensten verdrongen door 't Zuidelijk Buddhisme, dat ook in 't naburige Siam, in Burma en Ceilon beleden wordt.

De inscriptie van Battambang is opgesteld door en voor Mahāyānisten, en daar de aanhef niet alleen de onweersprekelijke bewijzen hiervan levert, maar ook eenige hoofdpunten der geloofsleer helder doet uitkomen, achtte ik het wel der moeite waard uwe aandacht op dat m. i. merkwaardige plechtige exordium of maṅgala, zooals de Indische term luidt, te vestigen.

De inscriptie begint met de twee woorden: siddhi! svasti! d. i. wel-slagen! saluut! Daarop volgt eene strofe in Anuṣṭubh, aldus luidende:

namo stu paramārthāya vyomakalpāya yo dadhāu
dharmma-sambhogi-nirmmāṇakāyān¹ trailokyamuktaye.

D. i. «Hulde zij der hoogste waarheid, den aan de ijle ruimte gelijke, die om het geheel der 3 werelden te verlossen een Dharma-, een Sambhogin- en een Nirmāṇa-lichaam heeft aangenomen.»

Het woord dat ik met «hoogste waarheid» vertaald heb, para mārtha, kan men ook weêrgeven met «wezenlijke, of absolute waarheid». Misschien

¹ Fontief voor *okāyāna*.

heeft de dichter het woord gebruikt als een adjectief, in den zin van *pāramārthika*, d. i. wezenlijk, absoluut waar, doch dit is een punt van ondergeschikt, of liever in 't geheel geen belang, daar het aan de philosophische geloofsbelijdenis, in 't vers nedergelegd, niets toe of afdoet. Om de betekenis dier belijdenis recht te begrijpen, moeten wij het hoofdbeginsel, waarvan en de Vedāntins en de Mahāyānisten bij hun redeneeringen uitgaan, wel voor oogen houden. Volgens den Vedānta moet men tweeërlei waarheid scherp onderscheiden: de wezenlijke, absolute waarheid, *paramārtha*, en de praktische, betrekkelijke waarheid, *vyāvahārika* (*-satya*, *-sattva*). Strikt genomen, verdient alleen de eerste soort van waarheid dien naam; de praktische waarheid is de voorstelling, die de mensch krachtens zijn natuur zich van alle verschijnselen maakt; een waan die ons in den schijn 't wezen doet zien, die ons doet gelooven dat de dingen bestaan, terwijl ze in wezenlijkheid niet bestaan. Wat wij wereld noemen, bestaat niet, wordt ons alleen voorgetooverd door onzen geest, is een *māyā*, een tooverbeeld, schijn. In wezenlijkheid, *paramārthataḥ*, is er niets, dan het zuivere zijn, dat de Vedāntin tooit met den naam van het (hoogste) *brahma*. Hoewel al wat mensch is krachtens zijnen aard de praktische waarheid, de werkelijkheid ¹ voor wezenlijkheid aanziet, heeft hij toch ook het vermogen om zich door voortgezet nadenken boven den algemeenen waan te verheffen en zich te vergewissen dat er niets is dan 't zuivere, ideëele zijn. Heeft iemand het zoover gebracht, dan heet hij een «verloste», hij is verlost van het bestaan ².

De Mahāyānisten, die zekere hoofdbeginselen van den Vedānta in hun stelsel hebben opgenomen, onderscheiden insgelijks tweeërlei waarheid: de wezenlijke, volstreckte waarheid, *paramārtha*, en de betrekkelijke, *saṃvṛti*, d. i. bedekking, verduistering; eene benaming die boven de Vedāntische de verdienste heeft dat ze ondubbeltzinnig te kennen geeft wat er mee bedoeld wordt. Met eene duidelijkheid die niets te wenschen overlaat, drukt zich *Çāntideva* in zijn *Bodhicaryāvatāra* ³ omtrent dit hoofdleerstuk van 't Mahāyāna aldus uit:

*saṃvṛtiḥ paramārthaḥ ca satyadvayam idam matam
buddher agocaras tattvaṃ buddhiḥ saṃvṛtir ucyate.*

¹ Onze termen wezenlijk en werkelijk zijn geheel geschikt ter vertaling van *pāramārthika* en *vyāvahārika*, mits men er bijvoege: volgens Vedāntische opvatting.

² In den scholastieken Vedānta wordt nog een derde *sattva*, nl. *prātibhāsika*, d. i. schijnbare, aangenomen. Doch deze is niet anders dan dwaling zonder meer; en wel eene toevallige, tijdelijke dwaling, bijv. wanneer iemand paarlemoer voor zilver aanziet. Voor meer bijzonderheden zij verwezen naar *Nilakaṇṭha Gore*, *A Rational Refutation*, p. 156 vgg.

³ *Pariccheda IX*, 2, in de uitgave met Commentaar door *L. de la Vallée Poussin* «*Bouddhisme*», p. 249; in *Minajef's* uitg. van het geheele gedicht, *Zapiski IV*.

D. i. «*saṃvṛti* en *paramārtha*, dit zijn de twee waarheden die men aanneemt. De waarachtige waarheid (of *paramārtha*) ligt buiten het bereik van het verstand; het verstand wordt *saṃvṛti* geheeten.»

In onze inscriptie wordt de *paramārtha* nader verduidelijkt of omschreven met *vyomakalpa*, dat ik heb weêrgegeven met: «aan het ijle ruim gelijk». *Vyoman* beteekent eigenlijk «het uitspanseel», maar wordt als synoniem gebruikt van *kha*, *ākāṣa*, *vīyat*, *gūnya*, om het begrip «nul» uit te drukken. In deze zelfde inscriptie komt *vyoman* voor met de cijferwaarde van nul in 't bovenvermelde jaartal 903. Hieruit volgt dat de hoogste waarheid gelijk is aan het Niet; het zuivere Zijn is identisch met het Niet zijn, en van den *paramārtha* blijft niets anders over dan dat het eene zuivere abstractie is.

Hoe kan van eene zuivere abstractie dan gezegd worden dat ze om de wereld te verlossen drie lichamen aanneemt? Men zou kunnen antwoorden dat de drie lichamen als verschijnselen voor den menschelijken geest, als gewrochten van *saṃvṛti*, schijngestalten zijn. Aangezien ze niet wezenlijk bestaan, kan de aanneming er van ook niet iets wezenlijks zijn. Het is de taal der *saṃvṛti*, der schijnwaarheid, die ons tegenklinkt in de woorden: «die om het geheel der 3 werelden te verlossen enz.» Immers de wereld, met inbegrip van den mensch, bestaat niet dan in schijn. Kort en bondig verklaart *Çāntideva*¹ «er is geen bestaan (*bhāva*), en geen ophouden van bestaan (*nirodha*)». Hiermede komt overeen wat elders in de gewijde schrift gezegd wordt: «niet alleen alle bestaansvormen, maar ook de idee van *Nirvāṇa* zijn ontsproten uit *Avidyā*, onwetendheid»². Natuurlijk behoort de Buddha ook tot de bestaansvormen en is hij als zoodanig een gewrocht van onwetendheid; daarom heet het dan ook in de *Prajñā-Pāramitā*, een der heiligste boeken van 't *Mahāyāna*: «De naam Buddha is maar een woord»³.

De drie lichamen zijn bestaansvormen, zijn voorstellingen van onzen geest. Maar de mensch is ook een bestaansvorm, is niet in wezenlijkheid zijnde. Hoe kan dan het verstand (*buddhi* = *saṃvṛti*) iets voortbrengen, zich voorstellingen scheppen? Wel, er wordt niets in wezenlijkheid voortgebracht; er schijnt alleen iets voortgebracht te worden. Er *schijnt* maar een schepper, er *schijnt* maar iets geschapens te zijn; er *is* in wezenlijkheid niets dan de abstractie «het Niet».

De schijnbare zelfopenbaring van het zuivere zijn in 3 lichamen heeft een zekeren familietrek gemeen met de 3 *Mūrti*'s of lichamen van het Hoogste

¹ Zapiski IV, p. 219.

² Beal, Catena p. 125. *Nirvāṇa* en *Nirodha* zijn synonieme termen.

³ Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien p. 481.

Wezen der Hindusche secten. Taalkundig gesproken, is de Mahāyānistische Trikāya¹ volmaakt hetzelfde als de Hindusche Trimūrti. Maar is het ook in dogmatisch opzicht gelijkwaardig? De Hindusche Trimūrti is eensdeels de verpersoonlijking van het Verleden, het Tegenwoordige, de Toekomst, anderdeels de openbaring van 't Hoogste Wezen in de 3 Guṇa's². Of en in hoeverre de Trikāya beantwoordt aan de Trimūrti, is niet uit te maken, als men alleen let op de termen dharma, sambhoga en nirmāṇa. Daarom is het noodig te onderzoeken, welke beteekenis de dogmatiek aan die benamingen hecht. Volgens 't Chineesche woordenboek San-thsang-fa-su³ is de Dharma-kāya, ook Swabhāva-kāya geheeten, Chineesch: Tseu-sing-shin, het lichaam van het eigenlijke wezen (nature propre) aller Buddha's. Dezen bezitten de verdiensten van eene onbegrensde zuiverheid; dit is het wat hun eigenlijk wezen (Tseu-sing) uitmaakt, hetgeen men ook Fa-shin, het lichaam der wet (Dharma-kāya) noemt. Het lichaam der wet is leeg en fijn als de aether (al. ijle ruimte); het circuleert overal zonder hinderpalen te ontmoeten; alle Buddha's zijn er mede begaafd. De Sambhoga-kāya (Chineesch Pao-ching) is het lichaam waarvan de genietingen volkomen zijn. De Buddha's hebben zich door hun oneindige deugd en verstand te oefenen, verdiensten verworven van eene onbegrensde zuiverheid; daarvan genieten zij zelven eeuwiglijk. Eindelijk de Nirmāṇa-kāya (Chineesch Hoa-shin), is het lichaam dat de eigenschap bezit om van gedaante te veranderen. Daar de Buddha's eene goddelijke macht bezitten welke aan 't menschelijk denkvermogen ontsnapt, kunnen zij verschillende gedaanten aannemen en op alle plaatsen zich vertoonen om de wet te verkondigen, opdat ieder mensch allerlei voordeelen en gelukzaligheid deelachtig worde.

Het is niet moeielijk te zien, dat deze breedspakige omschrijving in genoemd Woordenboek op de beteekenis of gewaande beteekenis der woorden dharma, enz. berust en er meer mythologisch dan filosofisch uitziet. Volgens de Tibetaansche bronnen die de Russische geleerde Wassiljef geraadpleegd heeft, is de Dharma- of Swabhāva-kāya het in abstract bestaan gedachte lichaam, het lichaam gedacht als zuiver zijn. Sambhoga-kāya is het lichaam dat aan een persoonlijkheid als gevolg van de vervulling aller vereischte voorwaarden toebehoort. Nirmāṇa-kāya is 't lichaam waarin een

¹ De dichter van den Sutasoma bezigt de uitdrukking Tripuruṣa. Vgl. over de theorie van dezen Mahāyānistischen Oudjavaanschen dichter Versl. en Meded. der Kon. Ak. van 1888, p. 14 vgg.

² Zie bijv. Kālidāsa, Kumārasambhava 2, 4: namas trimūrtaye tubhyam prakṛtyeḥ kevalātmane | guṇatrayavibhāgāya paṇḍitā bhedaṁ upeyuse. Vgl. vs. 6.

³ Stanisl. Julien, Mémoires sur les contrées occidentales, 1857-58; II, 224.

of de Bodhisattva voortleeft, nadat hij door alle Pāramitā's (transcendente deugden) vervuld te hebben, een Buddha wordt ¹.

Men kan niet zeggen dat de oorsprong en 't ware karakter van 't leerstuk der drie lichamen — hetwelk ten eenenmale vreemd is aan 't oude Buddhisme en nooit is doorgedrongen tot de Zuidelijke kerk — in de medege-deelde omschrijvingen voldoende verklaard worden. Laat ons zien of de namen der 3 lichamen ons meer licht verschaffen.

Het woord dharma laat verschillende opvattingen toe, doch in dharma-kāya wordt het als synoniem beschouwd met swabhāva, en daardoor is de beteekenis voldoende aangeduid. Dharma dan is — om mij van de woorden van den onovertroffen kenner der Buddhistische filosofie, Brian H. Hodgson te bedienen : — «The substratum of all form and quality in the versatile universe, the sustainer (in space) of versatile entity, mundane substances and existences». Elders drukt Hodgson zich aldus uit: «The sustans or supporter of all phaenomena, is Dharma ²» en «Dharma is Diva natura, matter as the sole entity». Inderdaad Dharma is, in 't algemeen gesproken, de Natuur, maar met dharma-kāya = swabhāva-k. kan niet bedoeld zijn de natuur in haar ontwikkeling, de prakṛti in engeren zin, maar de pradhāna der Sāṅkhya's. Voor den realist — en onder de Buddhisten had ook het realisme zijne vertegenwoordigers — is die Dharma iets wezenlijk bestaande; niet zoo voor den idealistischen Mahāyānist; voor dezen is de dharma een voortbrengsel van het verstand, van Saṃvṛti, derhalve een verschijningsvorm, een kāya, lichaam, en daarom kan de Mahāyānist het Dharma-lichaam even als de twee overige kāya's als schijn-openbaringen van 't eenige, wezenlijke Zijn beschouwen.

Wanneer men weet dat met dharma de materiele oorzaak der wereld bedoeld is, volgt de verklaring van sambhoga van zelf. Dit kan niet anders wezen dan de prakṛti, de natuur in hare ontwikkeling, in al hare schoonheid, vriendelijkheid en majesteit. De keuze van den term sambhoga, d. i. geheel bezit, genieting, vruchtgebruik, om het begrip prakṛti uit te drukken, is licht te verklaren, want in de Sāṅkhya wordt van haar gezegd dat zij de bhukti of bhoga is van den puruṣa, en aangezien iemands «bezit» van gelijke beteekenis is als «wat door iemand bezeten wordt», zoo is ook sambhoga «wat bezeten, genoten wordt», nl. door den puruṣa, den geest, den bhoktar. — De vorm sambhogi-k. in onze inscriptie wordt nergens anders aangetroffen, en berust op een of andere vergissing; sambhoga in toch kan nooit iets anders beteekenen dan «de bezitter, gebruiker, genietter», en dat is hier niet van pas.

¹ Wassiljef, *Der Buddhismus* 127; vgl. 94; 263.

² *Essays* 113; 72.

Het derde lichaam wordt gekenmerkt als dat van 't *Nirmāṇa*. Dit betekent in 't algemeen «vorming, making, schepping», doch de Buddhisten hechten er gewoonlijk den zin aan van een maken of voortbrengen door toovermacht. De Tibetanen vertalen het woord dan ook met *hphrul*, d. i. volgens Jäschke¹: «jugglery, magical deception». Houdt men zich aan de gewone, algemeene beteekenis, dan ziet men in de boven medegedeelde omschrijvingen van *Nirmāṇa-kāya* duidelijk genoeg doorschemeren, dat eigenlijk niets anders bedoeld is dan de verschijningsvorm dien men geest, *buddhi*, noemt, of wat feitelijk op hetzelfde neerkomt: den drager der *buddhi*, den *buddha*, d. i. het met rede begaafde wezen. De drie *kāya*'s vertegenwoordigen dus drie opeenvolgende momenten of fasen van bestaan: materie (in rust, bajert), ontwikkelde natuur, en ten derde als hoogste en laatste ontwikkeling van de stof: den geest. Derhalve is er tusschen de *Trimūrti* en den *Trikāya* geen andere overeenkomst dan dat beide de reeks der verschijnselen in drieën verdeelen.

Wat de reden geweest is, dat de *Mahāyānist*en een leerstuk op realistisch-materialistischen grondslag, gelijk dat der 3 lichamen onmiskenbaar is, in hun idealistisch stelsel hebben opgenomen en taliter qualiter pasklaar gemaakt, weten wij niet. Men kan het vermoeden uitspreken dat zekere meêgaandheid jegens verzoeningsgezinde tegenstanders, met wie men zich in veel opzichten verwant voelde en met wie men zich gaarne zou willen verbinden tegen den gemeenschappelijken machtigen vijand, tot de versmelting van twee oorspronkelijk verschillende stelsels geleid heeft, doch het ontbreekt ons aan de noodige gegevens om zoo'n vermoeden te staven.

De tweede strofe, waartoe wij nu overgaan, luidt aldus:

*bhāti Lokeṣvaro mūrdhnā yo mitābhañ Jīnaṁ dadhāu
mitaraṣmiprakāṣānām arkkendvora darṣanād iva.*

D. i. «Glansrijk is *Lokeṣvara*, die den *Jīna Amitābha* op het hoofd draagt, (glansrijk) als door het verschijnen van zon en maan met hun gemeten (*mita*) stralenglans.»

De in deze strofe verheerlijkte *Lokeṣvara*, anders genaamd *Avalokiteṣvara*, *Padmapāṇi*, enz. is de welbekende, wijdvereerde *Bodhisattva*, de zoon van den *Jīna Amitābha*. *Jīna* wordt hier gebruikt in den zin van *Dhyāni-Buddha*. Deze laatste term is de gebruikelijke term bij de Buddhisten in *Nepāl* en is daardoor gangbaar geworden in Europeesche werken. Het verdient bijzondere opmerking dat ook in Tibet de gewone betiteling van de *Dhyāni-Buddha*'s *jīna* is. Beide mythologische, of wil men allegorische persoonlijkheden, vader en zoon, zijn vreemd aan het onvervalschte Bud-

¹ *Tibetan-English Dictionary*, 360.

dhisme en zelfs in strijd daarmee. Want in de dogmatiek van 't echte Budhisme is de Bodhisattva een wezen dat op weg is om eenmaal, vroeger of later, een Buddha te worden, terwijl de Dhyāni-Bodhisattva de zoon is van een Dhyāni-Buddha, en optreedt als diens stedehouder in de wereld en het bestuurswerk verricht, terwijl de vader in ruste verkeert. Vandaar dat zulk een Bodhisattva voorgesteld wordt als Kroonprins, Yuvarāja, gekroond Regent. De Jina of machthebber Amitābha (d. i. «wiens glans onmetelijk is»), de vader van Avalokiteçvara, is een van de 5 Dhyāni-Buddha's en zooals reeds uit zijn naam blijkt, eene verpersoonlijking van 't vijfde element, de aether, het onbegrensde licht- en luchtruim. Hij heet ook Amī-tāyus, d. i. wiens levensduur onmetelijk is. Beide eigenschappen stempelen hem tot eene figuur welke onder andere namen identisch is met Maheçvara, den Grooten Heer, met Rudra-Çiva, die als Mahākāla de verpersoonlijking is van Tijd en Eeuwigheid. Van Lokeçvara wordt gezegd dat hij den Jina Amitābha op het hoofd draagt: dat wil zeggen dat hij onder Amitābha staat, met andere woorden dat hij diens «hypostase» is. Hij is een verschijningsvorm van Amitābha, en vermits deze = Maheçvara is, moet ook de zoon een vorm van Çiva zijn. In de phraseologie der Hindus zou men dit aldus kunnen uitdrukken: Amitābha is Çiva als avyakta, ongeopenbaard, Avalokiteçvara als vyakta, geopenbaard¹. Nademaal de laatste gelijk is aan Çiva in geopenbaarden vorm, kan hij, krachtens de beteekenis van 't woord çiva, d. i. goedgunstig, weldadig, zegenrijk, niet anders dan evenzoo wezen. Avalokiteçvara wordt dan ook boven alle hemelsche wezens vereerd en aangeroepen als de meewarige helper der menschheid in den nood; hij is de praesens Divus, zooals Hodgson zich uitdrukt; de levende God, om zoo te zeggen, terwijl zijn vader Amitābha, al. Çiva als avyakta, als te hoog staande boven 't menschelijk voorstellingsvermogen, niet voldoet aan de behoefte van het gemoed.

De proef op de som dat Avalokiteçvara = Çiva in geopenbaarden vorm is, levert zijn naam en de wijze waarop hij meermalen in beeld wordt voorgesteld. Het woord Avalokiteçvara moet in verband beschouwd worden met den naam Lokeçvara; beide namen bevatten behalve içvara, heer, twee etymologisch verwante woorden van een stam luc, «blinken, blikken», waartoe o. a. ook in 't Latijn *lucere*, *lux*, *lumen*, *luna* behooren. Avalokita beteekent «aanschouwd, gezien», en wanneer men de samenstelling oplost in avalokita içvara, en als Karmadhāraya opvat, dan beteekent de samenstelling «de aanschouwde, geziene Heer», wat overeenkomt met

¹ Vgl. wat Kālidāsa op. cit. 2, 11 van Çiva zegt: *vyakto vyaktetaraçcāsi prākāmyam te vibhūtiṣu*. Het wonderdadig vermogen om zich in allerlei gedaanten te vertoonen, waarvan in dezen veraregel sprake is, heeft ook, zooals men weet, Lokeçvara.

vyakteçvara, «de geopenbaarde Heer» ¹. Op zich zelf beschouwd, is deze verklaring niet onaannemelijk, doch ze past niet recht bij den term lokeçvara. Nu kan avalokitam, als neutrum, ook beteekenen «'t aanschouwen» en «wat aanschouwd, gezien wordt»; als Tatpuruṣa krijgt de samenstelling dan den zin van «Heer van de aanschouwing» of «van wat men ziet». Vervangt men nu avalokitam door 't synoniem drṣṭi en içvara, heer, meester, door guru, meester, dan verkrijgt men drṣṭi-guru, een der namen van Çiva. Hoe men het ook opvatte, Avalokiteçvara is en blijft Çiva, de goedgunstige, vriendelijke, hulprijke. Dit wordt ook symbolisch aangeduid, wanneer de Bodhisattva wordt afgebeeld met 11 hoofden ². Er zijn namelijk 11 Rudra's, zoodat rudra, bhava en andere synoniemen, als getalwaarde «elf» aanduiden.

De natuurmythische grondslag van den «praesens Divus» is het tijdelijke, regelmatig afgedeelde licht van de zon over dag, van de maan des nachts. Daarom wordt dit licht mita, gemeten, genoemd, in tegenstelling tot het als één en ondeelbaar gedachte, onmetelijke licht, de amita ābhā van Amitābha. De wijze waarop de dichter der inscriptie zulks te kennen, beter gezegd: te raden geeft, herinnert aan een gewonen *truc* der Indische mythologie, daarin bestaande, dat het natuurverschijnsel ter vergelijking wordt toegevoegd aan de als levend en bezielde voorgestelde verschijning. Bijv. wanneer men bliksemzwangere wolken als voorwerpen van vereering wil beschrijven, dan worden de koningen der slangen (en tevens: olifanten) uit Āirāvata's geslacht bezongen, «die als het ware door den wind bewogen, bliksemzwangere regenwolken zijn» ³. In werkelijkheid is het juist omgekeerd: de wolken zijn bedoeld, de slangen datgene waarmee men ze vergelijken kan. Zoo ook in onze inscriptie: het in zon en maan zich openbarende licht is het door de natuur gegeven verschijnsel, en Avalokiteçvara is de verpersoonlijking er van. Deze passim voorkomende *truc* is een der zekerste sleutels ter ontcijfering der mythologische beeldspraak.

Evenals met andere mythologische wezens het geval is, vormt Avalokiteçvara geen in beeld te brengen eenheid, want het licht der zon en dat der maan maken niet één lichaam uit. Met andere woorden, alle mythologische schijnpersoonlijkheden zijn monsters, bestaande uit eene samenkoppeling van aan verschillende verschijnselen of lichamen behorende eigenschappen. Wil men nu zoo'n samengestelde figuur in beeld brengen, dan kan

¹ De Tibetanen schijnen avalokita voor een part. praes. act. aan te zien; ten minste Waddell, Lamaism p. 40 geeft de vertaling «The Lord who looks down from on high». Een bewijs van gebrekkige kennis van 't Sanskrit.

² Eene afbeelding komt voor bij Waddell, op. cit. p. 15, vgl. 357.

³ Zoo in 't Mahābhārata, Pauṣyākhyāna: ya Āirāvatarājānaḥ sarpās samiti-çobhanāḥ kṣaranta iva jīmūtāḥ savidyutpavaneritāḥ.

men eenige eigenschappen of in 't geheel niet of door zekere symbolen uitdrukken. Niet alleen in beeldwerk, ook anderszins kan men ééne eigenschap als het karakteristieke voorstellen en de overige eigenschappen als van minder belang ter zijde laten. Zoo laat zich gereedelijk verklaren wat de goede Hiuen Tshang ergens vertelt van twee beelden van Avalokiteçvara¹: «Volgens de overlevering zal», zegt hij, «wanneer het lichaam van dezen Bodhisattva in den grond gezakt en onzichtbaar geworden zal zijn, de Wet van Buddha geheel uitdooven. Een van de twee beelden is nu al tot aan de borst in den grond weggezakt.» Natuurlijk, als de zon is weggezunken, dooft het groote licht der wereld uit. Hier is de Bodhisattva gedacht als Sūrya, het zonnelicht, juist gelijk Çiva met Sūrya vereenzelvigd wordt.

De inlijving van de Çiva-vereeering in 't Buddhisme door de Mahāyānisten moet, naar men veronderstellen mag, geschied zijn om aan de godsdienstige behoeften van de schare te voldoen. Wat had het volk aan den dooden Buddha, die niemand in nood helpen kon? er was een praesens Divus noodig en dien behoefde men niet te zoeken, men vond dien in 't Çivaïetisch volksgeloof. Om de inlijving beter te doen slagen, was het noodig voor de voorwerpen van vereering nieuwe namen uit te denken; en om er een Buddhistisch merk op te drukken, paste men op de overgenomen figuren Buddhistische termen als bodhisattva en jina toe. Verder werd, om tusschen de oude en de nieuwe leer verband te brengen, Çākya-muni, de menschelijke Buddha, verklaard als de aardse reflex van den hemelschen Jina Amitābha, en van diens geestelijken zoon, den Bodhisattva Avalokiteçvara². Het is waarlijk niet te verwonderen dat de oud-geloovige aanhangers van 't Hinayāna ten tijde van Hiuen Tshang het Mahāyānisme een vermomd Çivaïsme noemden.

Wij zijn nu genaderd tot de derde strofe, die aldus luidt:

Prajñāpāramitākhyāyāi Bhagavatyaī namo stu te
yasyā(ṃ)³ sametya sarvvajñās sarvvajñatvam upeyuṣaḥ⁴.

D. i. «Hulde zij u, Hooge Vrouwe, die Prajñā-pāramitā genaamd zijt, in wie al te gader de Alwetenden (d. i. allen die buddha zijn) de Alwetendheid bereikt hebben.»

Prajñā-pāramitā, als term der oud-Buddhistische schriften, beteekent

¹ Mémoires a. v., I, p. 141.

² Zie o. a. Waddell, op. cit. p. 850.

³ Yasyā, zooals er staat, is niets. De geringste verandering is, te lezen yasyāṃ. Als men sametya opvat in de beteekenis van 't Pāli samicca, volledig bestudeerd, geleerd hebbende, zon de vertaling luiden: «in wie na volledige cursus, de Alwetenden» enz.

⁴ Dit is een taalfont voor upeyivamsaḥ; eene font die trouwens wel eens bij goede schrijvers voorkomt.

«volmaaktheid in wijsheid, volkomen wijsheid», en is een van de deugden, waartoe o. a. ook *dāna*, mildheid, *kṣānti*, lankmoedigheid, *ṣatya*, waarheidsliefde, *maitrī*, welwillendheid, enz. behooren. Bij de Noordelijke Buddhisten der oude school worden gewoonlijk maar zes, bij de zuidelijke tien *pāramitā*'s opgenoemd, maar anders is er geen verschil. Bij de *Mahāyānist*en echter wordt aan *prajñā-pāramitā* eene beteekenis gehecht, waaraan een oud-Buddhist zeker nooit gedacht heeft. Bij hen is *prajñā* het inbegrip van alle krachten welke de wereld onderhouden en besturen, en welke, als zich openbarende behalve in de materie, eigen moeten wezen aan de materie, wel is waar niet in den groven en zichtbaren staat van *pravṛtti* (werkzaamheid, beweging), maar in den archetypischen en zuiveren staat van *nivṛtti* (rust). Korter uitgedrukt, *prajñā* is de natuurkracht, en wil men de oorspronkelijke beteekenis van het woord eenigermate tot haar recht doen komen, dan zou men kunnen zeggen: «de hoogste wijsheid (natuurlijk onbewust) der natuur». Als de Natuur in 't algemeen is *Prajñā* de moeder van alle Buddha's. Strikt genomen is zij de universeele materiele oorzaak, terwijl hare energie, zich openbarende werkzaamheid, ontwikkeling, genoemd wordt *Upāya*, een woord hetwelk zoowel «middel» als «list» beteekent. Voor «list» is ook het woord *māyā* in gebruik, en in haar wezen is de ontwikkelde natuur, de wereld der verschijnselen, volgens alle idealistische Indische stelsels, niet anders dan *māyā*. In hoeverre er verband bestaat tusschen de *Mahāyānistische* voorstelling, dat de *Prajñā* de moeder is van alle Buddha's, en die der oud-Buddhisten dat *Māyā* de moeder is van den Buddha *Çākya*, is een punt dat ik hier zal laten rusten¹. Dichterlijk heet *Prajñā* ook *Prakṛteçvarī*, de Heerscheres van 't door de natuur voortgebrachte. Denzelfden naam draagt de vrouwelijke godin *Dharmā*, zoo dat *prajñā* en het bij de eerste strofe behandelde *Dharma* feitelijk hetzelfde uitdrukken.

De dichter betitelt *Prajñā-pāramitā* met *Bhagavatī*. Taalkundig genomen, beantwoordt de uitdrukking geheel aan ons «Vrouw Natuur». Het gebruik van den eeretitel *bhagavān*, vrouwelijk *bhagavatī* bij de Indiërs is welbekend, en niet zelden kan men in onze taal volstaan met den titel weg te laten en het daarmee verbonden woord met een hoofdletter te schrijven; bv. *bhagavān Kāma* is «de Min»; *bhagavatī Pṛthivī* «de Aarde». Dit is van toepassing, wanneer men in een of anderen Indischen tekst met een zuiver dichterlijke of deftige uitdrukking te doen heeft, maar in de boven vertaalde strofe is de toevoeging van den eeretitel m. i. toch meer dan een stijlfranje. Ze dient namelijk om op min of meer bedekte wijze te ken-

¹ Zooveel is nochtans zeker, dat een vrouwen naam *Māyā* in Indië een volstrekte onmogelijkheid is.

nen te geven dat Bhagavati Prajñā slechts een andere naam is voor Bhagavati Durgā, al. Bhavānī, de heerscheres der Moedergodinnen, Vrouw Natuur, de çakti, de kracht, van Çiva.

Wij weten dat de Prajñā-pāramitā het voorwerp der hoogste vereering was bij Mahāyānisten. Om te kunnen vereeren, heeft de Indiër noodig zich eene bepaalde voorstelling van 't vereerde te vormen, en bij die voorstelling zet hij een afgetrokken begrip om in een levend wezen. Vandaar het verschijnsel dat dezelfde wijzen, die eerst tot hun eigen genoegen alles herleid hebben tot een nul, daarna die nul in hun eigen verbeelding met leven voorzien en aankleeden, waarop zij met eene verbazingwekkende innigheid en ongeveinsheid de aangekleede nul aanbidden.

Hoewel de Prajñā een voorwerp is van vereering, is de invoering van de theorie toch kwalijk een gevolg geweest van eene godsdienstige behoefte; daarin voorzag, zou men meenen, de vereering van Avalokiteçvara in voldoende mate. Eer zou ik denken dat men een nieuwe loot op den ouden boom heeft geënt, omdat men niet bevredigd was door den philosophischen inhoud van 't oude Buddhisme, want voor de 4 hoofdwaarheden en de Pratityasamutpāda of reeks van oorzaken en gevolgen toonden de ontwikkelde aanhangers van 't Mahāyāna slechts matigen eerbied, gelijk ook voor 't Arhatschap, 't Nirvāṇa en andere dierbare woorden van de oude leer. Doch, hoe men ook denke over de beweegredenen die de Mahāyānisten bij hun streven geleid hebben, zeker is het dat zij door nieuwe elementen, godsdienstige en wijsgeerige, in hun stelsel op te nemen, de oude leer en inrichting der Buddhistische kerk, die als te eng en knellend gevoeld werden, verruimd hebben en dat zij daardoor in staat zijn geweest hun leer te verbreiden over een gebied, waarbij dat van het hoe langer hoe meer fossiel geworden Zuidelijk Buddhisme onbeduidend schijnt. Die ontzachlijke uitbreiding pleit niet voor of tegen de grootere deugdelijkheid van de leer der Mahāyānisten, maar in allen geval wel voor hun menschenkennis. Dit, in vereeniging met de werkdadige barmhartigheid door de Mahāyānisten ijverig voorgestaan, heeft hun, naar alle waarschijnlijkheid, de zegepraal verzekerd over hunne tegenstanders, de aanhangers van het Hinayāna.

Bevordering van oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indië.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië,
6^e Volgreeks, dl. VI (= Dl. L).

's-Gravenhage, 1899.



Sedert het Fransch gezag zich in 't Oostelijk deel van Achter-Indië heeft uitgebreid, hebben Fransche onderzoekers zich hoogst verdienstelijk gemaakt door de wetenschap met de uitkomsten van hun werkzaamheid te verrijken. Vooral in Cambodja, het oude gebied der Khmers, hebben de Fransche geleerden een vruchtbaar veld voor archaeologische en taalkundige nasporingen gevonden, en wat daar aan 't licht is gekomen, heeft een nieuw hoofdstuk toegevoegd aan de geschiedenis der Indische beschaving, zooals deze zich ontwikkeld heeft in streken waar Indiërs zich vestigden onder volken van een ander ras. Men kan zonder overdrijving zeggen, dat de verrassende ontdekkingen in Cambodja in belangrijkheid niet achterstaan bij welke andere bijdrage ook op het gebied der Indische oudheidkunde en men mag er bijvoegen dat, zoo de getuigen van een ver verleden in den vorm van bouwwerken en inscripties tot ons eene verstaanbare taal spreken, wij zulks te danken hebben voornamelijk aan de vereenigde pogingen van Fransche geleerden, zooals Aymonier, Bergaigne en Barth.

Doch hoeveel er reeds gedaan is, er blijft nog ontzaggelijk veel te doen over. Dat heeft de Fransche regeering van Indo-China te recht begrepen en daarom besloot zij tot de vestiging van eene blijvende zending, welke ten doel heeft de taal- en oudheidkundige studie van Indo-China en naburige Oost-Aziatische gewesten. Aan dat besluit is onlangs uitvoering gegeven; de bedoelde zending, onder den naam van *Mission archéologique d'Indo-Chine* is tot stand gekomen en aan 't hoofd daarvan geplaatst de Heer Louis Finot, die zich door verscheidene geschriften als bekwaam en degelijk kenner van 't Sanskrit heeft doen kennen.

Het doel van de instelling, zooals die omschreven is in 't door den Gouverneur-Generaal vastgestelde reglement van 15 December 1898, luidt als volgt:

1°. De travailler à l'exploration archéologique et philologique de la presque île indo-chinoise, de favoriser par tous les moyens la connaissance de son histoire, de ses monuments, de ses idiomes;

2°. De contribuer à l'étude érudite des régions et des civilisations voisines, Inde, Chine, Malaisie, etc.

Aan 't hoofd der Missie staat een Directeur, die door den Gouverneur-Generaal benoemd wordt op voordracht van de Académie des Inscriptions. Hij wordt voor zes jaar benoemd, doch kan na afloop van dien termijn her-

benoemd worden. Hij heeft tot taak: het voorzitterschap te bekleeden en zelf deel te nemen aan 't onderwijs, hetwelk cursussen van Sanskrit en Pāli en van practische archaeologie zal omvatten: hij heeft Europeesche of inlandsche leerlingen te vormen tot goed onderlegde medearbeiders voor 't archaeologische werk. Voorts heeft hij het toezicht over de studiën en werkzaamheden der *pensionnaires*. Hiertoe zijn benoembaar, op voordracht der Académie des Inscriptions, jonge lieden, Franschen, die zich willen wijden aan de studie van Indië of de landen van Oost-Azië, of wel geleerden wier studie een verblijf in 't Oosten wenschelijk maakt. Deze personen worden ten minste voor een jaar aan de Missie verbonden; op voorstel van den Directeur en volgens oordeel van de Académie kan die termijn verlengd worden. Uit een bijzonder fonds ten laste der Missie worden zij in 't bezit gesteld van reisbeurzen, waardoor zij voor korter of langer tijd, naar gelang van omstandigheden, in een of ander land van 't Oosten ten behoeve van hun studie zullen kunnen verblijven.

De Directeur is gehouden ieder jaar aan den Gouverneur-Generaal een uitvoerig verslag in te dienen omtrent de werkzaamheden der Missie, hare reeds verschenen of voorgenomen publicaties, de werkzaamheid der *pensionnaires* en in 't algemeen omtrent alles wat den wetenschappelijken vooruitgang der instelling aanbelangt. Dit verslag wordt door den Gouverneur-Generaal medegedeeld aan de Académie des Inscriptions door tusschenkomst van den Minister van Onderwijs.

Dit zijn de voornaamste bepalingen van het Reglement. Vergelijkt men de wijze waarop het Fransche bewind de belangen van het wetenschappelijk onderzoek in de overzeesche bezittingen behartigt, met het stelsel, of beter gezegd het gebrek aan eenig stelsel, dat in onze Oost heerscht, dan ziet men hoeveel praktischer en ernstiger de Franschen zijn dan de Hollanders, die zich gewoonlijk voor heel praktisch houden zonder het te wezen. Men heeft in der tijd, bij de hervorming van 't Hooger Onderwijs hier te lande een Doctoraat ingesteld in de Talen en Letterkunde van den Indischen Archipel, met de bedoeling jonge geleerden te kweken, die, uitgerust met de noodige kundigheden en in 't algemeen wetenschappelijk ontwikkeld, in Nederlandsch Indië een werkkring zouden vinden, waarin zij zich konden onderscheiden en verdienstelijk maken jegens de wetenschap, in 't belang en ter eere van hun vaderland. Nu, in den loop van 22 jaren zijn er vijf Doctoren in bovengenoemde vakken uitgezonden en is aan ieder hunner een slecht omschreven werkkring aangewezen, zonder dat tusschen hun werkzaamheden eenig verband werd gebracht en zonder eenig toezicht van bevoegde personen op hetgeen geleverd werd. Indien er desondanks nuttig werk is geleverd, dan pleit dat voor den ijver en de bekwaamheid dier amb-

tenaren, maar is het niet te danken aan de belangstelling der regeering. De Franschen begrijpen, dat wil men bij wetenschappelijke instellingen uitkomsten verkrijgen, evenredig aan de geldelijke opofferingen die men zich daarvoor getroost, een vaste, en tevens rekbare regeling noodig is, waardoor onderlinge samenwerking tot bereiking van het gemeenschappelijk doel verzekerd wordt. In Frankrijk en de Koloniën toont men ook te begrijpen dat eene regeering zich niet verlaagt door het advies in te winnen van lichamen zooals de Académie, en dat komt daar van daan, dat de Franschman de eer van zijn vaderland liefheeft, en trotsch is op ieder die den roem van zijn land kan verhoogen, zoodat de hoogstgeplaatste het niet beneden zich acht naar welmeenenden raad te luisteren, al komt die ook van personen die in 't raderwerk van den Staat niets beteekenen.

Meermalen is hier te lande, o. a. nog onlangs in 't Aardrijkskundig Genootschap door bevoegde personen de wenschelijkheid betoogd dat men nu eindelijk eens overga tot eene oudheidkundige opneming van Java. Ik help het hun wenschen, maar geloof tevens dat er eene regeling kon ontworpen worden waardoor en de archaeologie en de taalkunde tot hun recht kunnen komen. Eene instelling naar 't voorbeeld der Mission d'Indo-Chine behoeft weinig of in 't geheel niet meer geld te kosten dan thans door de Indische regeering aan hare ambtenaren voor de talen en aan woordenboeken enz. besteed wordt. De hoofdzaak is eene goede organisatie.

In hoeverre de instelling der Missie aan de van haar gekoesterde verwachtingen zal beantwoorden, kan alleen de tijd leeren. De Directeur Finot bevindt zich reeds te Saigon en heeft zijne betrekking aanvaard. Aanvankelijk zal zijne taak meer daarin bestaan dat hij zijne eigene studiën voortzet en uitbreidt dan in 't dirigeren. In een aan mij gericht schrijven deelt hij mij mede dat hij weldra naar Cambodja zou reizen ten einde daar ter plaatse de landstaal, het Cambodjasch, te leeren en de Khmersche monumenten van 't binnenland te bestudeeren. Daarna is hij voornemens over land Annam te bereiken, dan Tongkin en zoo mogelijk Laos door te trekken en na een jaar den tocht te eindigen in Angkor. De tocht die hier in hoofdtrekken is aangeduid, heeft ten doel eene algemeene opname van 't geheele gebied waarover 't Fransche gezag zich uitstrekt. De werken die Finot met behulp van zijne medewerkers hoopt tot stand te brengen zijn, in de eerste plaats: een inventaris van de Cambodjasche litteratuur; ten tweede: eene uitgave van de voornaamste Cambodjasche teksten; ten derde: de inscripties in de Khmertaal.

Wat er buiten het Khmergebied te doen valt en aan anderen dan den Directeur zelven zal dienen opgedragen te worden, is de studie van de taal- en volkenkunde van de Thai's in Tongkin en der Tjam's tusschen Annam

en Siam. De wilde volksstammen, zooals de Moï's, enz. kunnen een vruchtbaar veld van onderzoek opleveren voor ethnografen.

De studie van het Chineesch is wegens de nauwe betrekkingen waarin Achter-Indië tot China steeds gestaan heeft, onontbeerlijk. Finot hoopt tegen 't einde des jaars in een bekwamen jongen Sinoloog, Pelliot, een krachtigen medewerker te vinden in de veelomvattende taak der Missie.

Het behoeft niet uitdrukkelijk verzekerd te worden dat wij de uitkomsten van de onderzoekingen der Fransche geleerden met groote belangstelling te gemoet zien en van harte wenschen dat het werk der Missie in alle opzichten moge gedijen. Wij wenschen zulks en voor hen en voor ons zelven, omdat er, ten gevolge van 't nauwe verband tusschen de beschaving van Indo-China en die van den Indischen Archipel, menig punt in de ontwikkelingsgeschiedenis van Indonesië in 't algemeen en van Java in 't bijzonder, dat nu nog duister is, van gindsche oorden licht zal ontvangen. Omgekeerd zal kennis van de oude toestanden op Java licht kunnen verspreiden over de geschiedenis van Indo-China. Hiervan is Finot zich volkomen bewust; hij heeft zich reeds in verbinding gesteld met Dr. Brandes, en het is zijn voornemen in den loop van het volgende jaar eene reis naar Java te ondernemen. Hij kan verzekerd zijn daar met open armen ontvangen te zullen worden en in Dr. Brandes iemand te vinden, wiens rijke schat van kennis hem ten dienste zal staan.

Fransch wetenschappelijk onderzoek in Cambodja.

Bespreking van E. AYMONIER. LE CAMBODGE.

I. Le royaume actuel. II. Les provinces siamoises.

Paris, 1900, 1901.

Tijdschrift voor Nederlandsch-Indië,
2^e Nieuwe Serie, 5^e jrg. — 3^e Nieuwe Serie, 1^e jrg.

Amsterdam, 1901; Zalt-Bommel, 1902.

Sedert de Franschen vasten voet hebben gekregen in Cambodja, is de nevel die er over dat geheimzinnige rijk verspreid lag allengs opgetrokken, en heeft de Europeesche wereld kennis kunnen maken met de overblijfselen eener oude en machtige beschaving, waarvan het bestaan nauwelijks vermoed werd. Wel is waar vindt men bij Portugeesche schrijvers der 16^e eeuw, Barros en Camões, en bij den Italiaan Ramusio kortelijk van Cambodja en de Mekongrivier gewag gemaakt; van nog ouder tijd dagteekenen uitvoeriger Chineesche berichten, maar ook deze zijn eerst in den laatsten tijd meer bekend geworden, en daarenboven behelzen ze weinig of niets van hetgeen ons 't meeste belang inboezemt, nl. de eigenaardige beschaving die zich in 't land van de Khmers, de inlandsche bevolking, onder Voorindischen invloed had ontwikkeld en zulk eene treffende overeenkomst vertoont met de Hindoebeschaving op Java. De nauwe betrekkingen die er in de Middeleeuwen tusschen Java en Cambodja bestaan hebben, maken het voor alle beoefenaars der Javaansche oudheidkunde een gebiedenden plicht kennis te nemen van de verrassende ontdekkingen in 't eenmaal zoo machtige rijk der Khmers of Kambudja's, waar de zoo talrijke overblijfselen van trotsche bouwwerken getuigenis afleggen van een hoogebloei en een grooten kunstzin.

In den betrekkelijk korten tijd die er verlopen is sedert het Fransche gezag zich in Indo-China heeft doen gelden, is er voor 't wetenschappelijk onderzoek van land en volk reeds veel tot stand gebracht. Dat is eensdeels te danken aan de weetgierigheid der Franschen en aan den onvolprezen ijver van hun onderzoekers, anderdeels aan eene gunstige bijkomende omstandigheid. De monumenten in Cambodja spreken tot ons niet alleen door hun stijl en beeldhouwwerk, maar ook door de menigvuldige inscripties op of bij de gebouwen en op gedenkzuilen. Die inscripties zijn gedeeltelijk in de landstaal, het Khmer, gedeeltelijk in 't Sanskrit. De lettervormen zijn wel eenigszins anders dan de tegenwoordig in 't land gebruikelijke, maar met behulp van deze laatste kon men met eenige studie het toch zoover brengen dat men 't verouderde schrift kon lezen en met behulp van de hedendaagsche taal vermocht men eenigermate de teksten in Oud-Khmersch te verstaan. De man, aan wien de eer toekomt van den grond gelegd te hebben voor de ontcijfering en verklaring der Khmer-inscripties is Aymonier, die in 1879 als vertegenwoordiger van Frankrijk den Heer

Moura verving. Reeds in 1880 deelde Aymonier in zijn *Excursions et Reconnaissances de Saïgon* zijn uitkomsten meê. Bij dat onderzoek, dat zeer beperkt was door gebrek aan materiaal, had hij kunnen vaststellen dat er voor de inscripties twee talen gebruikt waren en was het hem gelukt eenige woorden uit de hedendaagsche landstaal te herkennen. Er was dus geen twijfel aan: een der twee talen was Khmer, in ouderen vorm. Om verder te komen was het noodzakelijk over meer materiaal te kunnen beschikken en daarom zorgde Aymonier dat er van de grootere opschriften afdruksels werden genomen. Dit werk werd met ijver voortgezet, zoodat binnen een paar jaren reeds de Nationale Bibliotheek zich in 't bezit van eene menigte afdruksels van grootere en kleinere inscripties mocht verheugen.

Ongeveer terzelfder tijd dat Aymonier een begin maakte met de ontcijfering der Khmer-inscripties, viel het oog van schrijver dezès op 't facsimile van enkele opschriften, die Dr. Harmand in Cambodja verzameld had en uitgegeven in de *Annales de l'Extrême Orient* (1879). Daar de taal dier opschriften toevallig Sanskrit was, kon iemand die met de taal vertrouwd en geen vreemdeling in de Indische epigraphie was, de teksten zonder groote moeite ontcijferen en vertalen. Achtereenvolgens verschenen dan ook in de *Annales de l'Extrême Orient* (1880 tot 1882) drie Sanskrit-inscripties in facsimile, tekst en vertaling. Van toen af is het werk der uitgave en vertaling op groote schaal in Frankrijk voortgezet door twee uitstekende Indianisten, Abel Bergaigne en Auguste Barth, terwijl in Cambodja Aymonier voortging met zijne geschied- en oudheidkundige onderzoekingen en de studie van 't Khmer.

Nadat eenige grootere inscripties in Sanskrit waren uitgegeven en vertaald, had men de bewijzen dat in ouden tijd niet slechts een Indische godsdienst in 't dal van den Mekong was ingevoerd, maar de geheele Indische beschaving. Het kwam er nu op aan, den tijd te bepalen wanneer deze beschaving in Cambodja gebloeid had. Gelukkig bevatten veel inscripties jaartallen en dagteekeningen, alsook koningsnamen, zoodat men, wanneer de teksten volledig zullen zijn uitgegeven, een geraamte van de geschiedenis van Cambodja zal kunnen samenstellen en daarenboven menig historisch feit uit de binnen- en buitenlandsche staatkunde van 't rijk der Khmers en allerlei bijzonderheden aangaande de godsdienstige toestanden zal te weten komen.

Ten gevolge van eene bijzondere opdracht der Fransche regeering werd Aymonier in staat gesteld zijne verzameling van afdruksels op groote schaal uit te breiden. Door toepassing van de door Lottin de Laval aangegeven manier van bewerking, waarbij men niets anders nodig heeft dan

water, sponzen en plakpapier, slaagde hij er in, met behulp van geschikte inlanders, in betrekkelijk korten tijd een zeer grooten voorraad van epigrafische teksten te verzamelen. Binnen vier jaar tijds zond hij naar Frankrijk eenige honderden inscripties afkomstig uit de lage landen van den Mekong en den Menam, waaronder eenige Laossche en Siameesche teksten, een groot aantal Khmersche en ongeveer twee honderd Sanskritteksten.

Uit deze opgave blijkt reeds, dat Aymonier zijn onderzoek intusschen had uitgebreid buiten de grenzen van het hedendaagsche koninkrijk Cambodja, hetgeen hij noodig achtte, omdat de juiste grenzen van 't voormalig rijk onbekend waren. Daardoor reisde hij tot ver in Siam en Laos. Ook verzamelde hij eenige epigrafische teksten in de taal der Tjams en in 't Sanskrit in Tjampa, dat een deel uitmaakte van wat men thans Annam noemt, want ook in Tjampa heerschte een brahmaansche beschaving. Als vruchten van zijn werkzaamheid op dit gebied liet Aymonier na zijn terugkeer in Frankrijk verschijnen eene *Spraakkunst* van de twee tongvallen van het Tjam (*Excursions et Reconnaissances* (1889); eene studie over *Inscriptions tchames* (*Journal asiatique*, 1891); eene studie over de Tjams en hunne godsdiensten (*Revue de l'histoire des religions*, 1891).

In de laatste jaren, sedert Aymonier als directeur aan 't hoofd staat der *École Coloniale* te Parijs, is hij teruggekeerd tot zijne werken over Cambodja, maakte een afschrift van alle Khmer-inscripties en werkte aan de samenstelling van een Cambodjasch woordenboek. Middelerwijl liet hij eenige uittreksels het licht zien uit een grooter werk over de monumenten en inscripties van Cambodja, namelijk *La province de Ba-Phnom* (*Journal asiatique* 1897); *Kohkér, Phnom Sāndāk en Preah Vi-héar* (*Revue de l'histoire des religions* 1897); *Le Roi Yaçovarmān* (*Congrès des Orientalistes* 1897).

Van dat grootere werk is onlangs het 1^{ste} deel verschenen onder den titel *Le royaume actuel*. Het 2^{de} deel, thans ter perse, zal bevatten *Les provinces siamoises* en het 3^{de}, waarmede 't geheel zal voltooid zijn: *Le groupe d'Angkor et l'histoire*.

I. LE ROYAUME ACTUEL.

Wij zullen trachten een denkbeeld te geven van den rijken inhoud van 't met niet minder dan 88 tekstplaten en 14 kaarten opgeluisterde werk. Het

ligt in den aard der zaak, dat men van een werk, zoo zaakrijk en vol feiten als 't voor ons liggende, slechts een vluchtig overzicht kan geven, wil men de grenzen eener aankondiging niet verre overschrijden. De uitvoerige beschrijving van de grootere en kleinere monumenten, in de verschillende landschappen aangetroffen, en waaraan een groot gedeelte van 't boek gewijd is, kan men niet zoozeer bekorten, dat de lezer er iets aan zou hebben; daarvoor moeten wij hem naar 't boek zelf verwijzen. Alleen bij feiten, die meer onmiddellijk met de volkenkunde in verband staan, zullen wij, voorzoover ons dat noodig schijnt, langer verwijlen.

Na eene schets van de natuurlijke gesteldheid des lands, maakt de Schrijver ons bekend met de bevolking. Deze, die in haar geheel 't cijfer van anderhalf millioen niet te boven gaat, bestaat deels uit zgn. Aborigines, deels uit Khmers of Cambodjen in engeren zin, en voorts uit immigranten: Chineezzen, Tjams, Maleiers e.a. Tot de eersten rekent men ettelijke stammen, die, te oordeelen naar hun uiterlijk — sommige er van hebben zware baarden, andere zijn baardeloos — tot geheel verschillende rassen behooren. Deze Aborigines, die kleine dorpen in afgelegen of bergachtige streken bewonen, vermengen zich niet met de Khmers, hoewel eenige stammen, zooals de Guai's in voorkomen en taal verwantschap met de Khmers vertoonen. Andere stammen, die als wilden beschouwd en behandeld worden, schijnen, althans ten deele, verwant te zijn met de Tjams.

Onder de immigranten nemen de Chineezzen, ongeveer honderdduizend zielen, de eerste plaats in. Tot hen worden gerekend de halfbloeden, gesproten uit Chineesche vaders en inlandsche vrouwen, want evenals in den Indischen Archipel zijn er in Cambodja geen echt-Chineesche vrouwen. Verder telt men een vijftig duizend Tjams, die met de Maleiers stam- en taalverwant, daarenboven evenals deze laatsten Mohammedaan zijn, zoodat zij zich gemakkelijk met elkaar verzwageren.

Wat de hoofdbevolking, de Khmers aangaat, dezen hebben zonder twijfel vreemde bestanddeelen, Indische, Chineesche en oudinlandsche in zich opgenomen, ofschoon het niet uit te maken is tot welken graad. Hun aard, zooals Aymonier dien beschrijft, komt vrij wel overeen met die der Javanen, hetgeen niet mag toegeschreven worden aan rasovereenkomst — want die is er niet —, maar veeleer aan den invloed der Hindusche beschaving, welken beide volken in gelijke mate hebben ondergaan, en de Khmers, als zijnde Buddhisten, nog steeds ondergaan. Ongetwijfeld kunnen nog andere omstandigheden medegewerkt hebben, dat beide volken ook zekere onindische gewoonten, o.a. het kunstmatig zwartmaken der tanden gemeen hebben. Zeker is het dat er een levendig verkeer tusschen Cambodja en Java gedurende de Middeleeuwen bestaan heeft; daarom trent leggen en

de inscripties en de Javaansche Babads getuigenis af, en bij voortgezet onderzoek zal men hoe langer hoe meer punten van aanraking vinden en tevens kunnen uitmaken wat ieder der twee volken aan 't andere ontleend heeft. Dat onderzoek verkeert thans nog in 't eerste tijdperk.

De taal der Khmers vertoont, volgens Aymonier, verwantschap met de meeste idiomen der oorspronkelijke bewoners van zuidelijk Cochinchina; haar juiste plaats is echter nog niet aangewezen; onmiskenbaar heeft ze den invloed ondergaan van een of meer Maleisch-Polynesische dialekten en van 't Sanskrit, doch daardoor is haar eigenlijk karakter niet veranderd. Het letterschrift is evenals zooveel alfabetten van den Indischen Archipel, 't Javaansch-Balinesche, Makassaarsch-Boegineesche, Bataksche, Lampongsche, Redjangsche, Filippijnsche, van Indischen oorsprong.

Ook de Cambodjasche litteratuur is geheel afhankelijk van Indische voorbeelden. Ze bestaat uit vertalingen der heilige boeken, verzamelingen van spreken, en vertellingen waarvan de stof ontleend is aan de Jātaka's, d.i. geschiedenisjes en dierfabelen met zedelijke strekking, waarin de Buddha in een zijner tallooze prae-existenties de hoofdrol speelt. Ook het niet buddhistische Rāmāyana is een rijke bron geworden van allerlei romantische verhalen.

De Cambodjen bezitten ook tooneelstukken, die tegenwoordig nog door de schoonen van het koninklijk vrouwentimmer gespeeld worden. Het tooneel houdt het midden tusschen het lyrisch drama en de pantomime. Zoo iets als de Javaansche Wajang-vertooningen schijnt in Cambodja niet voor te komen; wel in Siam, doch in dit land is de Wajang uit Java ingevoerd, zooals reeds blijkt uit de benaming *nakhon*, eene verbastering van 't Javaansche *lakon*.

De tegenwoordige godsdienst der Cambodjen is het zuidelijk Buddhisme, hetwelk ook in een deel van Ceilon, in Burma, Laos en China heerscht. Gedurende den bloeitijd van 't rijk der Khmers was het anders; toen beleeft de bevolking deels het Brahmanisme, deels het Mahāyānisme, de leer der machtigste secte van de Noordelijk Buddhistische Kerk. Zoo was het vóór de invoering van den Islām ook op Java, waar Çivaïsme en Mahāyānisme als de twee staatsgodsdiensten naast elkaar bestonden. Noch het later ingedrongen zuidelijk Buddhisme in Cambodja, noch het Mohammedanisme op Java is in staat geweest iets tot stand te brengen wat in de verste verte met de trotsche bouwwerken uit vroeger tijd kan vergeleken worden.

De sporen van den ouden godsdienst zijn nog uiterst talrijk, zoowel in stoffelijk als in godsdienstig opzicht. Ontelbare monumenten en godenbeelden verkondigen nog de macht van het Brahmanisme; aan het hof worden nog heden ten dage zekere plechtigheden door Brahmanen geleid,

en de Indische goden, zooals Brahma, Çiva, Viṣṇu, Indra, Āditya (de Zon), Candra (de Maan), de Ganges, enz. worden nog door 't volk aangebeden.

Het bijgeloof speelt in 't leven der bevolking eene groote rol en leidt soms tot barbaarschheden, die geheel in strijd zijn met de beginselen van 't Brahmanisme en Buddhisme beide, en als overblijfselen moeten gelden van oud inlandsch bijgeloof. Tot in 't midden der 19^{de} eeuw liepen lieden, door den koning uitgezonden, het land af, om zich op sluiksche wijze meester te maken van jonge menschen, wier gal ze mengden met sterken drank om met dat mengsel de koninklijke olifanten te drenken, die men zodoende krachtiger en moediger dacht te maken. Menschen werden levend begraven onder de fondamenten van de poorten eener vesting, waarvan zij de beschermgeesten werden.

In 't derde Hoofdstuk behandelt Sch. de staatsinstellingen. Aan de spits staat natuurlijk de Koning, die zich in eene menigte van min of meer hoogdravende titels verheugt, o.a. in dien van Kambujādhīpati «Opperreder der Kambudja's», Brah Bād «de geheiligde Voeten», Paramanāth «Opgerpste Beschermmer», enz. De gewone titel of eigennaam van den tegenwoordigen heerscher is Norodom, eene verbasterde uitspraak van 't Sanskrit Narottama «hoogste der mannen».

De koninklijke macht is onbeperkt; alleen de geestelijkheid is niet aan zijn gezag onderworpen, althans in godsdienstzaken, hetgeen niet wegneemt dat hij «Beschermmer des geloofs» heet, evenals bijv. in Europa de koningen van Engeland Defensor fidei ten titel voeren.

Het leven van den Koning is dat van een Oostersch despoot; de huishouding, het ceremonieel, het beambten-personeel, alles is geschoeid op Oudindische leest.

Er bestaat in Cambodja geen eigenlijk gezegde adel, al genieten zekere klassen, nl. geestelijken, Brahmanen, afstammelingen van vorsten, mandarinen en alle koninklijke beambten het voorrecht vrijgesteld te zijn van heerdiensten. Het overige volk bestaat uit vrijen, slaven en lijfeigenen. De geheele mannelijke bevolking met uitzondering van bovengenoemde klassen, tusschen eenentwintig en vijftig jaar oud, is jaarlijks tot 90 dagen heerdienst verplicht.

Hetzelfde hoofdstuk bevat nog verscheiden mededeelingen over volkstelling, het leger, en de belastingen, waarvoor wij den lezer naar 't werk zelf moeten verwijzen. Het volgende hoofdstuk over de Wetten behoort tot de belangrijkste van 't geheele werk; het is echter zoo rijk aan feiten, dat het zich niet tot een verdund uittreksel leent, en veeleer verdient den grondslag uit te maken van een vergelijkend onderzoek, waarbij de betrekkingen van 't Cambodjasche recht met dat in Oudindië eenerzijds, en de

inlandsche rechtstoestanden in onze overzeesche bezittingen anderzijds worden aangewezen. Zulk een taak valt buiten ons bestek, en ook hier kunnen wij alleen op het gewicht van 't onderwerp de aandacht vestigen, vooral op hetgeen wij omtrent de slavernij en de lijfeigenschap in Cambodja vernemen. Langer zullen wij stilstaan bij het vijfde hoofdstuk, dat aan eene algemeene beschouwing der monumenten gewijd is.

Het gebied waar men de overblijfselen der Indische beschaving aantreft, strekt zich uit over 't geheele oude rijk van Cambodja, waarvan thans een deel door verovering aan Siam gekomen is; een gebied, dat zich uitstrekt van 10° tot 16° NB. en van 99° tot 105° OL., van de zee tot aan de Munrivier en nog verder; van 't gebergte van Annam tot aan dat van Korat en Paschim. Buiten deze grenzen ontbreken de Khmer-monumenten niet geheel en al, doch zijn ze schaarsch.

De werken die door de oude bewoners van Cambodja tot stand werden gebracht, zijn van verschillenden aard. Er zijn er, welke geen andere bestemming hadden dan om te dienen ten nutte van 't algemeen, zooals de groote kunstmatige waterbekkens, heirbanen, al of niet geplaveid, bruggen, vestingmuren. Andere werken, van weinig of geen beteekenis in bouwkunstig opzicht, hadden een godsdienstig karakter: grotten, zuilen, altaren, standbeelden, Caitya's of Buddhistische Stūpa's. Van eenigszins hoogere orde zijn kloostercellen, alleenstaande of groepsgewijze opgerichte torens, galerijen, pyramiden. De hoogste rang wordt ingenomen door de grootsche tempels en andere gebouwen met torens, pyramiden en galerijen.

Als bouw materiaal bediende men zich van metsel- en zandsteen, limoniet en hout. De metselsteenen, uit klei-aarde vermengd met kiezel, werden op elkaar gelegd en hun voegen belegd met een dunne laag cement, die na verloop van tijd in de meeste gebouwen niet meer te bespeuren is, zoodat men dikwijls ten onrechte gemeend heeft dat de steenen zonder eenig cement op elkaar gelegd werden. Het limoniet of moerasmineraal, een ijzerhoudende vermenging van klei en kiezel, is een poreuse steen, die hard wordt in de lucht en onder 't water, en vooral gebruikt werd voor de bekleeding van heirbanen, grachten, waterbekkens, en ook voor den binnenbouw en de ringmuren der tempels. De zandsteen vond, van den oudsten tijd af, toepassing als materiaal voor zuilen, beelden en deurlijsten; later werd het in groote menigte aangewend in den bouw van groote monumenten. Eenige zuilen, gemeenlijk zeer oude, zijn uit basalt. Hout diende voor balken, zolderingen en deurvleugels. Ook tempeltjes van hout met rieten daken waren op 't land zeer talrijk.

Van de boven opgesomde bouwwerken zijn er slechts enkele die hier eene bijzondere vermelding verdienen. Daartoe behooren de Prāsāts,

Skr. Prāsāda's of torens, uit metselsteen, alleenstaande of in groepen van twee, drie of meer, van verschillende afmetingen, maar nooit hooger dan twintig meter, bij eene breedte van zeven tot acht meter; ze zijn meestal vierkant, met de zijden gericht naar de vier windstreken en met de poort naar 't Oosten. Dikwijls is aan de hoofdzijde een soort van voorpoort, klaarblijkelijk wat in Indië *maṇḍapa* heet, aangebracht. Onder den voet verheft zich een kubiek vertrek, het heiligdom, te midden waarvan 't altaar geplaatst was. De wanden van den hollen toren verhieven zich eerst verticaal om te eindigen in een dubbel ogief. Het poortwerk in zandsteen bestond uit zeven stuks monolith: de dorpel, de twee opstaande zijden en de rollaag; voorts een soort bovendrempel of steenen plaat met beeldwerk boven de rollaag. De overige stukken, twee ronde of achtkantige kolommen, dienden tot versiering en tevens tot stut van gezegde plaat, waarvan 't beeldhouwwerk verschillende motieven voorstelde, doch meestal den romp van 't monster Rāhu, of den god Indra op zijn olifant, of de mythe van 't karnen des melkoceaans door de goden en demonen.

De torens waren heiligdommen, maar konden tegelijkertijd grafmonumenten wezen, opgericht ter eere van zekere personen, wier beenderen na de lijkverbranding in kostbare metalen urnen bewaard en onder 't altaar begraven werden. Deze bewaarplaatsen van asch zijn in later tijd alle geschonden geworden, nadat de schenders door diepe uitgravingen onder de torens zich een toegang hadden verschaft.

Bij de groote bouwwerken kan men drie hoofdtypen onderscheiden: de vlakke monumenten, de terrasvormige, en dezulke die beide voorgaande typen in zich vereenigen. De eersten bestaan hoofdzakelijk uit eenige — gewoonlijk drie — kringen van rechthoekige galerijen, die binnenhoven insluiten met middengalerijen en kleine rechthoekige gebouwtjes. Het heiligdom in 't midden van 't geheel, is een toren of kruisvormige galerij, dikwijls met peristyl.

De terrasvormige gebouwen, in Cambodja bekend onder den naam van *prāṅ*, komen overeen met wat de Indiërs plegen te noemen *Meru*, naar den fabelachtigen godenberg. Het zijn kunstmatige bergen bestaande uit drie, vijf of zeven terrassen van telkens afnemende grootte.

De grootste bouwwerken, die de eigenschappen van de twee vorige soorten in zich vereenigen, bestaan uit een massief middelgedeelte, omgeven van muren met poorten en zuilengalerijen, waarin verschillende toegangen uitloopen. De menigte van terrassen, trappen, gebouwtjes, koepeldaken, galerijen en torens vormt een indrukwekkend, hoewel niet zeer harmonisch geheel. De vermaardste voorbeelden van dezen bouwtrant vindt men te Bayon en Angkor Vat.

De standbeelden, in goud, zilver, samret of alliage van brons met goud en zilver, verguld hout en steen, leggen getuigenis af van zeer ontwikkelde kunstvaardigheid. De kenmerken welke de beelden van de brahmanistische goden en van den Buddha onderscheiden, komen natuurlijk overeen met de vaststaande typen, waarbij op te merken valt dat de oudste beelden van den Buddha hem voorstellen met den mukuṭa of kroon, hetgeen op hun Mahāyānistischen oorsprong wijst.

De talrijke gedenkteeken, waarvan de overblijfselen nu nog den voormaligen luister der bouw- en beeldhouwkunst in Cambodja verkondigen, waren, met weinig uitzonderingen, bestemd voor godsdienstige doeleinden of stonden daarmee in nauw verband. Het midden of de top van het gedenkteeken bevat een overdekt heiligdom; schier overal ontdekt men beelden van goddelijke wezens. En aan dien bouw van tempels en kloosters namen koningen, groote heeren en lieden uit het volk als om strijd deel.

De oorzaken dat de gewrochten van een vroom en begaafd voorgelacht thans in een toestand van deerlijk verval verkeerden of geheel in puin liggen, zijn velerlei. De binnenlandsche beroerten en de invallen van buitenlandsche vijanden gaven gelegenheid dat de heiligdommen werden ondergraven en beroofd van de schatten en urnen van goud of zilver die ze in hun schoot borgen. Ten deele hebben de inboorlingen na hun geloofsverandering ettelijke monumenten kunnen verminken; dikwijls vergenoegden zij zich met de brahmaansche godenbeelden en sculpturen uit de tempels te werpen en ze te vervangen door Buddhabeelden. Nog andere oorzaken van vernieling zijn de krachtige tropische plantengroei en de invloed van weer en wind op het bouw materiaal. Onophoudelijk werken de laatste oorzaken voort om het verval te verhaasten en tegen die werking der natuurkrachten is op den duur niets bestand. Het behoeft nauwelijks gezegd te worden dat de gedenkteeken op Java in hetzelfde geval verkeerden. Hoe loffelijk het ook zij, dat zich stemmen verheffen om dáár te redden wat nog te redden is, men maakt zich schuldig aan overdrijving, wanneer men schreeuwt over «verwaarloozing door de regeering», alsof deze over aardebevingen te gebieden heeft en den weligen plantengroei bedwingen kan.

De ontdekking der Cambodjasche monumenten is een feit waarvan de belangrijkheid voor de geschiedenis der kunst hoe langer zoo meer aan 't licht zal komen; van niet minder waarde zijn de te gelijker tijd aan 't licht gekomen inscripties voor de geschiedenis des lands en der Indische beschaving. Van alles wat in Cambodja op palmblad, papier of koper geschreven is geworden, is niets teruggevonden, in tegenstelling tot Java, waar althans verscheiden oorkonden op koper en enkele oude handschriften op palmblad aan 't licht zijn gekomen. In Cambodja zijn uit de schip-

breuk der tijden alleen gered de teksten gegrift op steenen pilaren, dremfels, deurposten, zijvlakken der poorten en gedenkzuilen. Niettegenstaande ook deze overblijfselen door den tand des tijds en den moedwil der menschen geleden hebben, is de overvloed er van nog overweldigend groot.

Zooals wij reeds boven gelegenheid hadden te vermelden, zijn de epigrafische teksten deels in 't Sanskrit, de letterkundige taal der Brahmanisten en Noordelijke Buddhisten, deels in de landstaal, het Khmer. Meermalen is een gedeelte der inscriptie in 't Sanskrit, een ander gedeelte in de landstaal, waarbij 't eerste in versmaat, het tweede in proza. De Sanskritteksten, wier omvang zeer ongelijk is en afwisselt tusschen eenige weinige regels en een honderdtal strofen, d.i. vierhonderd regels, hebben tot inhoud eene aanroeping der goden of Buddha's en Bodhisattva's, de verheerlijking van de grootheid van Çiva, de vermelding van de plechtige oprichting van Liṅga's of de inwijding van tempels en kloosters, den lof der stichters, den lof des konings en der ministers in verband met hun vrome schenkingen. Een aanzienlijk aantal dezer teksten is reeds in hun geheel of in uittreksel toegankelijk gemaakt, al blijft er nog veel te doen over.

De teksten in de Khmertaal, welke vergeleken met de hedendaagsche begrijpelijkerwijs een ouderwetsch karakter vertoont en eene opzettelijke studie vereischt, zijn met minder zorg gegrift dan die in 't Sanskrit. De meesten behelzen eene uitvoerige opsomming van giften voor vrome doeleinden in goud, zilver, schenkingen van land, slaven en huisdieren. Een volledige ontleding van deze inscripties, wier waarde in geschiedkundig opzicht ver achterstaat bij die der Sanskritteksten, zal gegeven worden in een volgend deel van 't voor ons liggende werk.

Hoewel de inscripties ons niet in staat stellen de staatkundige geschiedenis van Cambodja gedurende de Middeleeuwen als een samenhangend geheel te overzien, verstrekken ze ons toch een nagenoeg volledige lijst der vorsten die van de 5^{de} eeuw tot aan 't einde der 12^{de} geheerscht hebben en vermelden ze daarenboven eenige belangrijke gebeurtenissen uit de geschiedenis van dien tijd. Het staat vast dat reeds eenige eeuwen vóór 500 na Chr. de Indische beschaving, vermoedelijk van Zuidelijk Indië, was ingevoerd. De Indische kolonisten verbreidden niet alleen hun godsdienst, zoowel het Çivaïsme als 't Buddhisme, maar ook hun letterschrift, letterkunde, zeden en denkbeelden. Zij stichtten, onder andere rijken, dat der Kambudja's aan de monden van den Mekong. De vorsten droegen alle officieel een naam die samengesteld is met het woord varman, het kenmerk van Kṣatriya-afkomst, bijv. Jaya-varman, Indra-varman. Ook in den Indischen Archipel vindt men soortgelijke namen, o.a. Pūrṇavarman op Java, Agnivarman in Koetei, Ādityavarman op Sumatra. Den hoogsten

bloei bereikte Cambodja in de 9^{de} eeuw, en in dien bloei mocht het zich gedurende nagenoeg een viertal eeuwen verheugen. Na 't einde der 12^{de} eeuw begint een tijdperk van plotseling en diep verval. Uit de 13^{de} en 14^{de} eeuw is er bijna niets over. De inscripties die na de 14^{de} eeuw dagteekenen zijn alle òf in de tegenwoordige volkstaal òf in 't Pāli, de heilige taal der Zuidelijke Buddhisten; van toen af heerscht de zuidelijke vorm van Buddhismisme, na de vorige godsdiensten verdrongen te hebben. De officieele kroniek, geredigeerd op 't einde der 18^{de} eeuw, begint met het jaar 1436 en bevat niets dan 't verhaal van de bloedige veeten der koninklijke familie en van de rampen die 't ongelukkige land getroffen hebben.

Na ons in algemeene trekken met land en volk en met den aard der overblijfselen van verdwenen grootheid bekend gemaakt te hebben, wijdt de Sch. de volgende hoofdstukken aan de beschrijving van elk landschap in 't bijzonder en van alles wat daar merkwaardigs te vermelden valt. Daar bij de beschrijving van elk landschap eene kaart is toegevoegd, waarop de vindplaatsen der monumenten in 't rood zijn opgegeven, overziet men met een oogopslag het terrein. Bij de behandeling van elk gebied, die in hoofdzaak eene oudheidkundige opname is, staat de duidelijke en nauwkeurige beschrijving der monumenten, welke door de noodige afbeeldingen en platte gronden wordt opgeluisterd, op den voorgrond.

Hiermede meenen wij genoeg gezegd te hebben om de aandacht van den Nederlandschen lezer op het in alle opzichten uitmuntende boek van Aymonier te vestigen, een boek dat, wanneer het voltooid is, te recht een standaardwerk zal mogen heeten. Voor de studie der Javaansche oudheid is het een volstrekt onmisbaar boek, want door de vergelijking der daarin in overvloed voorkomende gegevens met hetgeen men op Java aantreft, zal, naar men met grond verwachten mag, menig nu nog duister punt worden opgehelderd.

(Slot in Deel IV).



CORRIGENDUM.

p. 257, r. 8 v. o.: voor III, lees IV.

~~Cat.~~ S

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.
